2

Phainomena

Fenomenoloji ve zihin felsefesi dergisi | Mayıs - Ağustos 2020

Bilinç Problemi

Phainomena

Yıl: 1 | Sayı: 2 | Mayıs - Ağustos 2020 | ISSN 2687-4865

Phainomena

Fenomenoloji ve Zihin Felsefesi Dergisi
Journal for Phenomenology and Philosophy of Mind
Sayı 2, Mayıs - Ağustos 2020
Issue 2, May - August 2020
ISSN: 2687-4865

İmtiyaz Sahibi / Owner
Form Lazer Ltd. Şti. adına
Ayşegül Saltat

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü / Publishing Manager: Didem Sercan

Genel Yayın Yönetmeni / Editor-in-Chief: Kaan Özkan

Yayın Koordinatörü / Editorial Coordinator: Funda Tan

Danışma Kurulu / Advisory Board
Murat Aydede (University of British Columbia)
John Bickle (Mississippi State University ve University of Mississippi Medical Center)
Luca Barlassina (University of Sheffield)
Ayhan Çitil (29 Mayıs Üniversitesi)
Zeynep Direk (Koç Üniversitesi)
İ. Hakan Gürvit (İstanbul Üniversitesi)
Güven Güzeldere (Harvard University)
Levent Kavas (Yeditepe Üniversitesi)
Catherine Malabou (Kingston University London)
Kaan H. Ökten (Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi)
Komarine Romdenh-Romluc (University of Sheffield)
Bülent Somay
Saffet Murat Tura

Bu Sayının Hakemleri / Referees of the Issue

Doç. Dr. Sengün Acar	Prof. Dr. M. Barış Korkmaz
Dr. Öğr. Üyesi Ömer B. Albayrak	Prof. Dr. Kaan H. Ökten
Prof. Dr. Betül Çotuksöken	Doç. Dr. Emre Şan
Dr. Öğr. Üyesi Baver Demircan	Dr. Öğr. Üyesi Diler Ezgi Tarhan
Doç. Dr. Cevriye Demir Güneş	Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Zahit Tiryaki
Dr. Öğr. Üyesi Levent Kavas	Doç. Dr. Çiğdem Yazıcı

Kapak ve Sayfa Tasarımı: Arzu Yaraş

Baskı ve Cilt: A4 Ofset Matbaacılık San. Tic. A.Ş.
Sertifika no: 44739
Otosanayi Sitesi, Yeşilce Mah. Donanma Sok. No: 16
Seyrantepe-Kağıthane/İstanbul
(0 212) 281 64 48

Phainomena, kör hakemlik sistemi uygulanan akademik bir dergidir.
Dört ayda bir yayımlanır.
Phainomena is a blind-reviewed and tri-annual academic journal.

İletişim / Contact: phainomena.contact@gmail.com

Abonelik Koşulları: Yıllık 90 TL

GELECEK SAYILAR / NEXT ISSUES

Phainomena 3 / Maurice Merleau-Ponty
Makale göndermek için son tarih: **1 Temmuz 2020**
Deadline for submission: **1 July 2020**

Phainomena 4 / Duygular Felsefesi / Philosophy of Feelings
Makale göndermek için son tarih: **1 Kasım 2020**
Deadline for submission: **1 November 2020**

Bağdat Cad. Palmiye İş Merkezi No. 225 Kat. 5 Göztepe/İstanbul
(0 216) 369 66 55

İÇİNDEKİLER

Bu sayıda... • 7

Riccardo Manzotti
Relative Existence and Experience • 11

Mehmet Barış Albayrak
Hölderlin ve Novalis'in Bilincin Refleksiyonu Eleştirisi • 35

Thomas Nagel
Yarasa Olmak Nasıl Bir Şeydir? • 57

Diler Ezgi Tarhan
Husserl Fenomenolojisi ve Fenomenolojik Psikoterapi Üzerine • 75

David Chalmers
Bilinç Problemiyle Yüzleşmek • 103

Zeynep Zafer Esenyel
Bilincin Vücut Bulma Fenomeni Olarak Konumlandırılması:
Husserlci Bir Bakış • 141

Erhan Demircioğlu
Interview with David Papineau • 169

Çağlar Koç
Carl Stumpf'un Felsefesi ve Duygu Hakkındaki Analizleri:
Eleştirel Bir Bakış • 175

Bu sayıda...

Bilinç problemi, bu konuyla ilgilenen pek çok filozofun da ifade ettiği gibi, zihin felsefesinin en zor sorularından biri kabul edilir. Bunu, fenomenal bilincin içeriğini doğrudan "betimleme" amacı taşıyan fenomenolojiyi bir kenara bırakarak söylediğimizi belirtmek gerekir. Dolayısıyla, fenomenolojinin kapsadığı alan dışındaki kısmı itibariyle bilinç problemi, tek bir kavrama ilişkin tek boyutlu bir problem olmaktan çok, farklı yönlere sahip karmaşık bir problemdir.

Tarihsel ölçek modern dönemle sınırlı tutulduğu takdirde bilinç tartışmasının 17. yüzyıla kadar geri götürülebileceği konusunda felsefeciler görüş birliği içindedir. Bu dönüm noktasında duran filozof ise René Descartes'tır. Descartes'ın "düşünce"yi bir tür düşünümsel bilinç ya da özfarkındalık saması, kavramı zihin tartışmalarının merkezine taşımıştır. Ardı sıra gelen Leibniz, Locke, Hume, John Stuart Mill, Kant gibi filozoflarla da konu, bilinçli olduğu kadar bilinçdışı düşünce olasılıklarına, bunların birbirleriyle olan ilişkilerine, zihinsel olanın ortaya çıkışına dair bir model oluşturulup oluşturulamayacağına ve nihayetinde de çağrışım psikolojisi eleştirisine doğru genişlemiştir. Ne var ki, tartışmanın özellikle 20. yüzyılla birlikte bambaşka bir boyut kazandığı yadsınamaz. Aslında 1960'larda kognitif psikolojinin yükselişe geçmesi, bu doğrultuda da algı, bellek, dil kavrayışı gibi kognitif süreçlerin baskın çalışma konuları haline gelmesi bilincin epeyce bir süre ihmal edilmesine yol açmıştır. Bu bakımdan bilincin felsefî tartışmalarda merkezî bir yer edinmeye başlaması, 1980'leri bulmuştur.

Bilinç konusu, başta da belirtildiği üzere çok-boyutlu bir konu. "Bilinç"in zihinsel fenomenler için bir çatı kavram olduğu göz önünde bulundurulursa, bu kısa tanıtım yazısında, tartışılan söz konusu boyutların tümü hakkında bir şey söylemek neredeyse olanaksız. Yine de bir fikir vermesi açısından bilinç probleminin en azından hangi başlıklar üzerinden ele alındığını ifade etmek

mümkün. Bu çerçevedeki ilk grubu, bilinçle ilintili olabilecek kavramların değerlendirilmesi oluşturuyor. Bir sistemin ya da canlının hangi anlamlarda, neler göz önünde tutularak bilinçli kabul edildiğiyle yakından ilgili olan bu tartışma duyarlık, uyanıklık, özbilinç, "... olmak nasıl bir şeydir" gibi kavramlar dolayımında yürütülür. Bir diğer grubu ise, bilinç durumlarının oluşturduğu söylenebilir. Bilinçli zihinsel durumların tanımlanmasında kullanılan farkında olma, deneyimin sahip olduğu ileri sürülen "nite'ler" (*qualia*), anlatısallık, fenomenal özellikler gibi kavramlar bu kapsamda değerlendirilir. Kuşku yok ki, burada değinilen kavram ve başlıklar iç içe geçmiş bir sorun bütünlüğünü ortaya koyar. Her ne kadar her birini ayrı bir şekilde tanımlayabiliyor ve tartışmalardaki özgün yerlerine işaret edebiliyor olsak da aynı zamanda birbirlerine geçişlilikleri olduğunu da biliyoruz.

Bilinçli zihin durumlarını açığa çıkartan kavramsal belirlemeler dışında bizzat bilinç probleminin sınırları ise başka bazı kavram ve başlıkları gerektirir. Bilinç problemi bu bakımdan genel olarak üç odak soru etrafında döner: "Bilinç nedir?", "Mevcut şekliyle bilinç nasıl var olmuştur?" ve "Bilinç niçin vardır?" Bilinç probleminin, etrafında döndüğü bu üç soru, bilinci sırasıyla betimlemek, açıklamak ve onun işlevini ortaya koymak amacıyla sorulurlar.

"Bilinç nedir?" sorusunun (ve benzerlerinin) temsil ettiği betimleyici sorular, bilincin temel özelliklerinin neler olabileceğine ilişkin sorulardır. Bununla birlikte tartışmanın düğümlendiği nokta, öne sürülen farklı bilinç türlerinin farklı özelliklere sahip olması ihtimalidir. Örneğin, fenomenal bilince ilişkin belirlenen bazı özellikler düşünümsel ya da anlatısal bilincin sahip olduklarından farklı olabilir. Dolayısıyla, bu da hem birden fazla bilinç türünü sorgulamayı hem de bunlara ilişkin özellikleri karşılaştırmalı bir biçimde ortaya koymayı gerektirir. Tartışmanın bir adım sonraki konusunu ise bu özelliklerin birbirleriyle ilişkilerinin bulunup bulunmadığı; eğer varsa da ne nitelikte bir ilişki olduğu oluşturacaktır. Bu doğrultuda karşımıza çıkan başlıkları ise öznellik; duyusal durumlara değil de daha çok deneyimsel durumlara atfedilen niteliksel karakter; bu niteliksel karaktere bağlı olarak değerlendirilebilecek fenomenal yapı; birinci tekil şahıs–üçüncü tekil şahıs

problemi; bilinçli zihin durumlarının, bazısı nedensel, bazısı temsillerle ilgili unsurlarla olan bütünlüğü; bilincin yönelimselliği diye sıralamak mümkün.

Bilinci betimlemekten çok, açıklamayı hedefleyen, "Mevcut şekliyle bilinç nasıl var olmuştur?" benzeri sorular ise bilincin doğa içerisindeki yerini belirleme amacı taşırlar. Bu bakımdan, bilincin bizzat gerçekliğin sahip olduğu bir özellik olduğu ileri sürülebilir mi? Yoksa varlığı, bilinçdışı sayılan, tercihen fiziksel, biyolojik ya da nöral diyebileceğimiz süreçlere mi dayanmaktadır? İndirgemeci olan ve olmayan yaklaşımlar da bu soruların ele alınışı esnasında şekillenirler. Söz konusu tartışmalarda belki de en çok rastlanan kavramsa, açıklama boşluğudur. Açıklama boşluğu, zihin felsefesini uzunca bir zamandır meşgul eden, bilincin fiziksel bir temele tam olarak nasıl oturtulacağı probleminin bir ürünüdür.

Bilincin bir bakıma ne işe yaradığını gerekçelendirmenin yolunu açan "Bilinç niçin vardır?" gibi bir sorunun karşılığını vermek, en az diğer sorulardaki kadar güçtür. Zira bu noktadaki tartışma konusu bilincin, içinde bulunduğu sistemin işleyişine ne gibi bir katkı yaptığından ahlaki değerlerdeki rolüne kadar geniş bir yelpazeye sahiptir. Bilincin içinde bulunduğu organizmaya nedensel bir etkide bulunup bulunmadığı; insanın, dışındaki şeylere ilişkin bilinçli deneyiminin yarattığı temsiller; bilinç (ve özbilinç) sahibi diğer insanlarla bir aradalığın kaynaklık ettiği bilincin toplumsallıktaki rolü ve özgür irade, bilinç problemini bu kapsamda şekillendiren meseleler olmuştur.

Burada anahatlarıyla değinilen noktalar, bilinç konusunda her ne kadar bazı kavram ve problem alanlarına ışık tutsa da eksiklikle maluldür. Hatta bu kısa metni, tam tersine, bilinç probleminin ne denli karmaşık ve çok-boyutlu bir problem olduğunun göstergesi sayabiliriz. Bu sayıda, farklı güzergâhlar üzerinden bu zor problemin labirentlerinde gezinmeyi denedik...

Relative Existence and Experience

RICCARDO MANZOTTI*

Özet: Fiziksel dünya şeylerden yapılmıştır. Bir kaya belirli bir ağırlığa, şekle ve boyuta sahiptir. Bir insanın (ya da hisseden başka herhangi bir hayvanın) dış dünyayı deneyimlemesi nasıl mümkün olmaktadır? Ben burada, fiziksel dünyayı göreli varoluşu açısından yeniden düşünmeyi öneriyorum. Dünya, her biri nedensel olarak etkili ve uzay-zamansal olarak saçılmış göreli ve gerçek nesnelerin bir derlemesi olarak yeniden tanımlanmaktadır. Fiziksel gerçeklik genellikle sanıldığından çok daha zengindir. Her nesne, göreli hız ve ağırlık gibi basit durumlardan iyi bilindiği üzere her biri diğer nesnelerle göreli olan birden fazla özelliği somutlaştırabilir. Bu makale, varoluşun göreliliğini, deneyimimizde bulduğumuz tüm özelliklere yaymayı önermektedir. Böyle yapmakla artık deneyimlerimizi dünyadan ayırmaya gerek kalmıyor. Fizikle tümüyle uyumlu böylesi bir değişikliğin temel bir avantajı vardır: zihin-nesne özdeşliği tezini destekler. Diğer bir deyişle, dünyaya ilişkin deneyimimiz artık dünyadan kopuk değildir.

Anahtar sözcükler: Bilinç, fizikalizm, zihin-nesne özdeşliği, fenomenal deneyim, nedensellik, uzay-zaman

* Doç. Dr., Uluslararası Diller ve Medya Üniversitesi (IULM), Milano

Bu makale, 17.05.2020 ve 18.05.2020 tarihli hakem raporları ile kabul edilmiştir.

I. The biggest obstacle in matching experience and the physical world

Why is the physical world deemed unsuitable to host our experience of it? Indeed, why is experience (aka consciousness) of the world assumed to be distinct both numerically and ontologically from the physical world? The usual argument is that the physical world lacks phenomenal character. As of Galileo, the physical world is assumed to be devoid of the qualities we experience. Based on such an assumption, many neuroscientists maintain that the world is colorless, soundless, tasteless, and so forth (for instance, D.M. Eagleman, D.H. Ffytche & S. Zeki, A.K. Seth).[1] Yet, such a notion is troublesome for rather simple and unavoidable reasons — if the world were really devoid of qualities, how could we experience anything? Why would anyone need phenomenal qualities? The world would be causally closed, and the phenomenal character would be epiphenomenal and rather useless.

Classical thinkers –such as Galileo or Brentano– have endorsed the notion of a physical world devoid of phenomenal qualities because they were dualists. They believed that our experiences are located in a mental world distinct from the physical reality. They had the necessary ontological latitude to place our experiences in a separate domain than the physical reality. However, this move is no longer feasible. For a physicalist, such as myself, everything must fit in the physical world.[2] Hence, if our experience is real, our experience must be physical.

Does this lead to panpsychism? Or to emergentism? Not necessarily. In fact, I believe that both panpsychism and emergentism are mistaken moves. Or, at least, they are awfully expensive ontological options with very little, if any, explanatory power. Moreover, they both suggest that our experience is somewhat separate from the standard physical word. The physical world might

1 D.M. Eagleman, *The Brain. The Story of You.* New York: Pantheon Books, 2015; D.H. Ffytche & S. Zeki, "The primary visual cortex, and feedback to it, are not necessary for conscious vision", *Brain* 134, 2011, pp. 247-257; A.K. Seth, "The real problem", *Aeon* 11, 2016, pp. 1-11.

2 J. Kim, *Mind in a Physical World*, Cambridge (Mass): MIT Press, 1998.

be devoid of our phenomenal experience and still go on as usual. Epiphenomenalism is still lurking in the background.

I believe that the biggest problem in explaining our experience (aka consciousness) is the very assumption that our experience of the world and the world we experience are different. This assumption, as widespread as it might be, is a lot less obvious than it seems.

For a start, how do we know that the world is different from our experience of the world if we can access only the latter? Who has ever perceived the physical world devoid of its familiar properties to state that there is a true objective world opposed to everyone's subjective world? And why should we insist that the world we experience is not the world as it is? Let alone, that if we perceived a mental world, what would this internal world be made of? There is no need to insist any further. We are all familiar with the list of unsolvable problems about consciousness.

My initial point is that the alleged difference between the properties of the physical world, as such, and the properties of our experience is a byproduct of a more fundamental, and equally undemonstrated assumption, namely that our experience of the world and the world are numerically and physically separate.

So, I consider an apparently preposterous starting point. I reject the separation between our experience and the world, without falling in the trap of idealism (which presupposes a subject). My initial point is a much simpler view: experiencing the world is simply a matter of being one and the same as the world. Perceiving an object is just being made of that object. Or to put differently, the experience of x is nothing but x, where x is a physical object. This option has been called *mind-object identity* hypothesis.[3] What kind of

3 R. Manzotti, "Objectbound: A Mind-Object Identity Theory", *APA Newsletter on Philosophy and Computers* 16, 2016, pp. 24-31; *Consciousness and Object: A mind-object identity physicalist theory*, Amsterdam: John Benjamins Publishing, 2018; *The Spread Mind. Why Consciousness and the World Are One*, New York: OR Books, 2018; "Mind-object identity: A solution to the hard problem", *Frontiers in Psychology* 10, 2019, pp. 1-16; *Dialogues on Consciousness*, (with Tim Parks), New York: OR Books, 2020.

physical object is *x*? I will argue that is an actual and relative physical object and that, indeed, all physical objects are of the same kind.

A caveat. The mind-object hypothesis is not a form of panpsychism. It does not need to add any phenomenal character to the physical world as panpsychism does.[4] The hypothesis simply states that perceiving a physical object is a matter of being identical with the perceived object. It is, admittedly, a very radical hypothesis and it has both pros and cons. On the one hand, it offers an unprecedented simplification of the conceptual landscape necessary to explain the problem of the mind. There is no longer any need of any troublesome relation between the world and our experience. Both representationalism and relationalism are swept away. Having an experience of an object does no longer require some mysterious connection between us and such an object. Our experience is one with the object and that explains while all properties of the objects are available.

The mind-object identity puts forward a radical claim: our experience is one and the same with the world. As a consequence, the risk of epiphenomenalism and causal redundancy or overdetermination are solved too. Intentionality becomes superfluous. The advantages are indeed remarkable. Yet, there are also two formidable obstacles. I will call the first the problem of the *alleged autonomy* of experience and the latter the problem of the *alleged variability* of experience.

The first (the autonomy of experience) is usually addressed in all those cases in which it seems to be the case that experience of *x* occurs without *x*, as is the case with dreams and hallucinations. It is the well-known argument from hallucinations that has always been used by sensist and phenomenalist as a battering-ram to defend the separation between appearance and reality.

The latter (the variability of experience) is no less formidable. It is the fact that we all seem to have, to various extent, different experiences of the same

4 P. Goff, "Is the Universe a conscious mind?", *Aeon*, February, 2018; D. Skrbina, *Mind that abides. Panpsychism in the new millennium*, Amsterdam: John Benjamins Publishing, 2009.

world. Different subjects and, indeed, the same subjects in different circumstances experiences the same object in different ways. Since I spent weeks in the Covid19 lockdown my body lost fitness and the same kettlebell feels much heavier to my arm. The wine I bought looks sourer to me than to my partner. The room feels colder to me and warmer to my friend who has been walking all day outdoor in the chilly breeze.

Both cases seem like mortal blow for my optimistic hypothesis that our experience, after all, might be nothing but the world itself. But are they?

I believe that they are only apparently killer-bullets since they are both based on a simplistic model of the physical world that is much more naïve than the actual physical reality. To make the mind-object identity work, a revised notion of the physical object is needed. This is what this paper aims to do with the notion of the actual and relative object.

In this paper, I will revisit our notion of physical objects so to make them compatible both with the alleged autonomy and with the alleged variability of our experience. A quick wrap up of my strategy is this:

- The physical world is not made of absolute (naïve) objects.
- The physical world is made of relative and actual objects.
- A relative and actual object is a spatiotemporally spread cause that exists because there are the proper circumstances to let occurring an effect.
- Such an effect is their causal frame of reference, relative to which they exist.
- Existence is always relative (causally effective and spatiotemporally located).
- The world is made of relative and actual objects.

Eventually I will show that once physical objects are redefined in such a way, they are compatible with both the autonomy and the variability of experience and thus, whenever we experience x there is a relative and actual object x that is identical with our experience. *Existence and experience are thus reduced to rel-*

ative existence, being both partial ways to address actual objects. The goal of this paper is to outline the notion of relative existence.

II. The relative and actual object

The traditional picture of a physical world (which I will call *naïve realism*) suggests that the world is made of entities autonomous and aloof to each other. Of course, there is no scholar who corresponds perfectly with this view, but it is fair to maintain that something very close to it is endorsed by the majority of scholars and laymen who profess being physicalist.

This traditional view is not compatible with the simple fact that we have an experience of the external world. In fact, if the world were made of naïve objects, none of them might have the experience of anything else. The need for additional metaphysical contraption –such as intentionality, subjectivity, perspectivalness, qualia, and the like– stems from assuming such an oversimplistic ontology. The very notion of "having an experience of the physical world" is problematic insofar it is mysterious what is the part of reality which is have an experience of another part of reality and even more mysterious if we consider the relation between reality and experience. The situation is rather hopeless. Hence, as abovementioned, it is worthwhile to revisit our basic model of the physical world. The building blocks of reality ought to match both the causal/functional description of physics and the everyday experience of the world we live in.

According to naïve realism, traditional objects are 1. absolute 2. exhaustively describable in physics-alist terms 3. largely independent of time, and 4. causally impervious. By causally impervious I mean that causal relations are extrinsic to what an object is. This view does not work. It is thus necessary to consider an alternative building block.

Overall, the absolute object is a sort of transcendent object conceived from a God-like perspective. It contains an infinite list of physical properties, most of which no one has a clue about. Thus, it does not resemble the parochial notion of the object that one might have. It would be something completely

different from anything we have ever seen. In fact, the layman's idea of the object is irredeemably parochial insofar as it is made of only those features that are causally active thanks to human bodies. *The Galilean object is the horizon we never reach; the actual object is the ground where we stand. The Galilean object is not a real entity, but an abstraction.*

An alternative approach is that reality is made of relative and actual objects which are 1. relative 2. actual 3. spatiotemporally spread 4. causally constituted. While the traditional object is an abstraction that we have no reason to take seriously, the relative and actual object fits seamlessly both with our everyday experience and with physics.

The key hypothesis behind actual objects is that they are always a cause of some further (and distinct) occurrence — hence they have a causally relative existence. The actual object is a cause, contingent and actual. It is a causal token. Each actual object is a cause of something that has happened. It is a cause only if an effect has occurred. Thus, any object comes into existence because of the occurrence of its effect. It is enough to assume that each actual object is the cause of some further occurrence. *The essence of existence is causation*, so to speak. I will say a lot more about this connection between causation and existence.

Such a dependence on actual causation is consistent with our everyday experience. In fact, *everything we experience is something that has a causal effect either on our body* or, at least, *on something else that, in turn, has a causal effect on our body*. It is also consistent with the scientific worldview insofar as everything must be measurable and thus be the cause of some effect. Any measurement requires a causal process. If something had no effect whatsoever, we could not measure it. It would be causally extraneous to the physical world.

Are all objects we are aware of causally active? Yes, they are. Causation is intrinsic to what an object is. Whenever we refer to something –say, a red apple on the table– the thing we refer to is affecting our body. By means of light, chemicals diffused in the air, and pressure on our fingers, the apple affects our body. The apple is an actual object. There are occurrences inside our body

that are the effects of the apple. The apparently static object affects our body. The allegedly still apple is causally active! If such a causal presence were not obtained, the apple would be invisible, undetectable, evanescent, diaphanous, and immaterial... in the end, it would simply not exist.

The world is made of causally efficacious entities — i.e., objects are always contingent causes of further events. This should be rather uncontroversial, since everything that is part of our experience has a responsibility to produce some perturbation — otherwise we would be completely unaware of its existence.

Something exists insofar its effects take place. If entities were altogether incapable of producing any effect, such an entity would be completely inconsequential and, to all extents, immaterial (pun intended). Physics admits only entities that have an actual existence — i.e., that produce measurable effects. All experiments and measurements are based on the assumption that the target entity/property is producing a causal difference in the world.

Physics is committed to actual entities. In 1844, Urbain Le Verrier noticed perturbations in the orbit of Uranus and supposed, correctly, that the cause of these effects might be an unknown planet. At the Berlin Observatory in 1846, on the night of 23 September, the astronomer Johann Gottfried Galle found Neptune. Effects demand a cause.

Anything we perceive must be the cause of something. Our world is the world of actual objects. Here, we will skip the ontology of causally inert entities — say, transcendental platonic ideas or abstract entities. Whatever they are, they are not part of our existence. In fact, abstract objects are immaterial to us. Only actual objects have a role in our existence and in our experience.

We all know that traditional objects, as those endorsed by naïve realism, are not a good match for our experience of the world. Are actual objects any better? Before discussing their proposed identity, I need to spend some time to clarify the differences between naïve objects –also called *ideal* or *traditional Galilean* objects– and *actual* objects. While the naïve object is a tremendously useful abstraction, no one ever gets acquainted with it. Such an object is like

the notion of center of mass — useful but immaterial. It is an example of Whitehead's *misplaced concreteness*.[5] Conversely, actual objects are the objects that one grasps, sees, smells, and eats. They are something that is ontologically fixed thanks to an actual causal interaction.

The objects we perceive are made of those very properties that are causally coupled with our body. For instance, the apple on the table is undoubtedly emitting infrared. Yet, I am blissfully unaware of such additional radiations and –as regards the apple I see– infrareds are immaterial. The apple I perceive does not emit infrareds. In other words, the object my body brings into existence the object made only of those properties that affect my body. Other physical properties (infrareds, neutrinos, other hidden features) are not part of the (actual) object I experience.

An actual object is not the ideal object that science constructs, it is the object our bodies (or any other object) interacts with. However, since we are interested in the actual objects that might be identical with our experience of the world, I will focus mostly on the actual object relative to our body. The actual object is the cause that is singled out by the interaction between the world and our body.

Because of such intimate relationship with the body, the actual object exists only insofar as it is relative to one's body and hence it might be different for each different observer, without having to be mental or subjective. The traditional objection that the apple has at least some properties that the experience of an apple lacks –for instance, its mass– is not convincing. *The object we always perceive are actual objects, not naïve objects.*

The standard scientific object corresponds to an arbitrary and conventionally chosen list of physical properties as they usually take place in human environments. Such a list is never complete. In contrast, the actual object is, at any time, an actual cause. It is a physical object in its own right. It is neither a subset of the ideal object nor a temporal part.

5 A.N. Whitehead, *Science and the modern world*, New York: Macmillan Company, 1925.

The actual object exists because of the causal circumstances of contingent nature offered by our bodies. If our bodies were not in a certain place, the actual object would not occur. Other objects would occur, of course. Yet, those very objects that compose our world and our experience would not. The link between bodies and objects is paramount since, if our bodies did not exist, such objects would not exist either.

The actual object is whatever exists because of the causal circumstance offered by our body. *Whenever our body is in one location, the physical world takes place in a certain way, and certain actual objects are singled out.* The actual object, though, is neither a mental entity nor something inside our body. The actual object is a real, physical object, located in the external world, causing a causal process that ends in our brain and requires our body to reach completion. Likewise, when our body is in a certain place, a certain causal process flows, and its cause pops into existence as a distinguishable whole — the cause being the actual object. Effects single out their causes.

III. If a tree fell in the forest and...

One may rightly wonder whether the notion of the actual object leads to Berkeleian idealism. Is the actual object akin to a mental entity that exists only when we perceive it? If a tree fell in the forest and no one was there, would it still make a sound?

The answer requires to drop the notion of selves as the condition for the existence of their experiences. I believe everybody would agree that if a tree fell in a forest and there was no air, it would make no sound. Likewise, the air should be in the proper range of temperature and pression. Finally, would it make a noise if there were no other physical system around? Hardly. The noise is a physical cause determining some further effect that singles out a combination of frequencies in the air (which are the cause).

The crux of the matter is to reshape the previous sentence in this way: If a tree fell in the forest and *no other physical system* was there, would a sound still occur? The changes are key in order to avoid the traditional subject-ob-

ject duality. The first is that *the sound is not a mental effect, it is a physical cause that requires the proper circumstances.* Such circumstances include a body, not a subject. The body is just yet another physical object. No dualism or idealism is needed.

A useful analogy is offered by the fridge light. We never see the light off. In the case of the actual objects that compose our everyday world, the equivalent of the open door is our own body. The actual object is like the fridge light. Whenever we open the fridge door, the electricity flows and the light is switched on. As a result, whenever we check whether the light is on, the light is on. Of course, thanks to our understanding of the fridge's structure, we know the light is not always on. Whenever our body is at some place and sets a causal circumstance, the causal process occurs from a subset of the physical continuum to the body. As a result, whenever our body is present, the object occurs as well. When our body is not present, the physical world is different.

Our body is not special in this regard. It is just an object and because every object brings into existence additional properties in the surrounding other objects, so our body does. As velocity is always relative to a frame of reference, so any property is always relative to another object that has the role of *causal frame of reference.*

The causal nature of actual objects is manifest in all cases in which the existence of the actual objects depends on easily modifiable properties of the observer body — rainbows, short sight, reflections, and the like. For instance, consider Riccardo and Lucia looking at a rainy cloud while the sun shines behind them. They both see a rainbow, but each of them, will see a slightly different arch in the sky. The position of the rainbow is fixed by the position of the body of the observer. Since Lucia's and Riccardo's body are in two different locations, their rainbows will be two different portions of the cloud. They will be physically different. Each of them will exist because a body will provide the right causal circumstances. Potentially, the cloud is all multicolored. However, only God (so to speak), might see all the rainbows at once. A human body singles out only one arch at a time — the colored arch that is one

and the same with one's experience. Lucia's rainbow exists only relatively to the causal circumstances offered by Lucia's body. By the same token, Riccardo's rainbow exists only relatively to Riccardo's body. The colored arch on the cloud, like many other phenomena such as the path of the sun on the sea at sunset, is convincing because it depends on the observer's position which can be *easily* modified. One moves and the rainbow one sees changes. Yet, such phenomena are only the tip of the iceberg. If one might change as easily other properties of one's body –for instance, the structure of the retina– one would see a different world because the world one would select would be different. In other words, if one changes the body position, one will see a different object. The body is among the relevant causal circumstances. The body acts as a causal frame of reference and thus whenever it changes, the relative objects change too.

Actual objects endorse neither idealism nor panpsychism. Each actual object is relative to another object rather than to a subject. Everything is physical and everything that is physical is intrinsically causal. The proposed identity theory does not require any appeal to mentalistic notions. The apple, as every other object, comes into existence because there are the right causal circumstances for an apple to take place. As it happens, such causal circumstances are embedded by one's body. Thus, the actual object, which is both the external object and the thing usually called "experience", takes place whenever one's body is next to certain physical conditions. *The actual object is body-dependent; it is not mind-dependent.*

What is the role of the body? It is just another actual object, but it is the particular object relative to which our own world comes into existence. As every other object, the body allows other external objects to exist and to interact with other objects — as in the fridge light example. The body is a sort of causal enabler or, as we will see, our favorite causal frame of reference. It enables the world we experience to have the very causal properties we experience, and thus –according to the mind-object identity– to be the very object we perceive and are. The body brings into existence the objects our world is

made of — the objects our experience is made of. Francis Bacon wrote that "Opportunity makes a thief." Likewise, the body offers the opportunity to the world to take place as the object we experience: "Opportunity makes an object." The body is such an opportunity. The world we live in and our experience of the world are, in such a model, one and the same. The body is our favorite *causal reference frame.*

Consider a couple of cases: a constellation and a colored board. The constellation is a case so familiar that there is almost no need to repeat it. A group of stars in different places and times emits light rays in all directions. In another place, in a different time, a planet hurtles through the void and crosses the path of a light ray from each of the stars. At that very point, a human body with the right kind of causal structure allows those causal processes to reach a common end and produce a joint effect. At that very time, the ontology of the constellation is set *relative to* the effect and the constellation is brought into existence at the time and place where its parts were.

Consider now a composite color like magenta. Suppose you have a 1-foot-large red and blue 100 x 100 checkerboard — each cell is a hundredth of a foot. When you look at the red/blue board from 10 meters, the board looks magenta and no trace of the original red and blue cells is discernible. The board has a property, being magenta, which was not visible when you were at closer quarters. Yet, at 10 meters the property is unmistakable. What does this mean? Is it possible that the checkerboard is both magenta and red and blue? Yes. It is red and blue relative to your body structure at a distance less than, say, 8 meters. It is magenta relative to your body structure at a distance greater than 8 meters. Thus, by moving back and forth you change the property that that board instantiates relative to your body.

The nature of the board is not absolute. It depends on which physical system the board interacts with, and the distance of the physical system is surely a factor that influences the ensuing causal process. Thus, if there is no physical system, or there is no light, the board is neither magenta nor red and blue. If there is light (among other necessary conditions) but no other physical

system is around, no color obtains. If there is light and the physical system is like that of a standard human trichromat, it depends on the distance. If the human being is at a distance of, say, less than 8 meters, the red and blue grid takes place on the board. If the human being is farther away than 8 meters, the magenta color takes place on the board. For intermediate distances, finer considerations must apply.

If there are two standard trichromats, say, one at 7 meters and the other at 13 meters, the board will be both red and blue, relative to the closer observer, and magenta, relative to the farther one. Or suppose that Lucia is very short-sighted. With her glasses on, she sees the grid; without them on, she sees a magenta board. Does she see something that does not exist in the latter case? Not at all. The fact is that if the causal properties of her body change, a different external object will be brought into existence. What exists on the board is relative to the position of the observer and, by and large, to their physical features.

Any object is like the board, the constellation, and the rainbow. Each object, even the familiar objects, we deal with every day, are relative to our body. When our body changes (for instance, our retina adapts because of color fatigue), the external object, being relative, changes too.[6]

IV. Relative existence as causation

I am not the first to stress the deep connection between causation and existence, which can be traced back to Plato (in the *Sophist*). More recently a standard reference is an admittedly rather vague passage by Samuel Alexander that eventually became known as Alexander's dictum.[7] The passage reads:

6 R. Manzotti, "A perception-based model of complementary afterimages", *SAGE Open* 7, 2017, pp. 1-10; "Color Afterimages As Filtered Perception of External Physical Colors", *Reti, saperi, Linguaggi* 8 (15), 2019, pp. 55-78.

7 T. Cargile, "On 'Alexander's' Dictum", *Topoi* 22, 2003, pp. 143-149; C.L. Elder, "Alexander's Dictum and the Reality of Familiar Objects", *Topoi* 22, 2003, pp. 163-171; H. Hudson, "Alexander's Dicta and Merricks' Dictum", *Topoi* 22, 2003, pp. 173-182; J. Kim, "Mental Causation in a Physical World", *Philosophical Issues* 3, 1993, pp. 157-176; J. Kim, *Mind in a Physical World*; J. Kim, *Physicalism, or Something Near Enough*, Princeton: Princeton University Press, 2005.

> [Epiphenomenalism] supposes something to exist in nature which has nothing to do, no purpose to serve, a species of noblesse which depends on the work of its inferiors, but is kept for show and might as well, and undoubtedly would in time, be abolished.[8]

Hence, existence is intimately linked with causation. Jaegwon Kim restated the same notion by stating that "To be real is to have causal powers. [...] this principle [...] will be accepted by most non-reductive physicalists."[9] And "to deprive something of causal powers is to deprive something of its existence".[10] Likewise, Trenton Merricks' Eleatic Principle stated that "for macrophysical objects, to be is to have causal powers".[11] All these authors have stressed the same insight: existence requires causality.

The actual object address such intimate link between existence and causality in a straightforward way: If existence requires causation and causation is contingent, until an effect is consumed, *the existence of the cause is not set*. I don't need dispositions.

Consider this example: Is a scrap of metal a key? It is if I build a device, called a lock, that can be unlocked by that piece of metal. Is that scrap of metal a thermometer? Yes, it is, if someone can tell the temperature by looking at the size-changes in the metal's volume due to temperature variations. Is the same scrap of metal capable of exerting a pull of 10 tons? Yes, it is, as long as I place it nearby a giant planet with a mass hundreds of times that of the Earth. And so forth. The scrap of metal is nothing and everything as long as there are the right circumstances. The bottom line is that *effects bring their causes into existence*.

An example will help to clarify the matter. Suppose there is a group of seven suns scattered in space and time. They are the seven suns that, when

8 S. Alexander, *Space, Time and Deity*, Vol. 2, London: MacMillan, 1920, p. 8.

9 J. Kim, *Supervenience and Mind*, Cambridge: Cambridge University Press, 1993, p. 202.

10 J. Kim, *Physicalism, or Something Near Enough*, p. 159.

11 T. Merricks, *Objects and Persons*, Oxford: Oxford Clarendon Press, 2001, p. 81.

seen from the Earth, are named the Great Bear or Ursa Major. Such suns emit light in every direction. Do they produce an effect as a whole? So far, they do not. Their light rays proceed in every direction and travel through empty space. For the sake of the example, let's suppose that no other planets or stars are around. Then, after billions of miles, by contingent necessity, a planet is hurtling through the void and it happens to be in the exact right spot where seven light rays, each from one of the aforementioned stars, converge. In that very point in space, where such light rays cross paths, a human eye is placed in the right direction so that the seven rays enter its pupil and smash against its retina — a biological structure of a few square millimeters. The interaction with the retina triggers a cascade of further neural effects that culminate into a joint effect. For instance, the body of the eye owner –call her Lucia– utters "I really like Ursa Major". Thus, at that very moment, and not before, the existence of the cause –namely the constellation as a whole rather than the seven suns– is brought into existence. Lucia's body brings the constellation as a whole into existence. The occurrence of the effect is contingent and it might have been hampered by many events. For instance, Lucia might have been delayed by a plumbing problem in her apartment. Or, more apocalyptically, the Earth might have been shattered by an asteroid just a moment before. If that had been the case, the seven rays would have missed their only chance to produce an effect as a whole and the constellation would not have existed. If you think about it, the odds that the constellation would produce an effect as a whole after so many years were abysmally small!

The fact that Lucia's body brings into existence the constellation as a whole is not an admission of idealism. In fact, I have been careful not to write "Lucia" but Lucia's body which is just yet another body. The difference is paramount since my account does not allow anything but physical entities. Thus, the existence of the constellation is object-dependent and not mind-dependent. In this case, the object is Lucia's body, which does not pose any idealistic threat. Lucia's body, no matter how beautiful, is just an object with physical properties.

Lucia's case shows that the existence of an entity hangs in the balance, dependent on the occurrence of a corresponding effect. Effects carve out the ontology of the world by singling out the causes that produced them out of countless possibilities. Effects fix the actual ontology of the world against the potential ontology the world might have had.

The existence of an actual object is not absolute, instead, it is relative to the occurrence of a proper effect. Such a dependence is key to sidestepping the overdetermination argument that jeopardized the existence of macrophysical objects. The notion of relative existence applies not only to macrophysical objects, but to everything else as well (simples included). As previously mentioned, such a principle –a restatement of Alexander's dictum– should not cause worry. Both in science and in everyday life, everything we deal with is causally efficacious and thus relative to an effect.

In contrast, the traditional notion of the object (the Galilean object) is absolute. In this regard, the notion of the Galilean object is akin to the notion of absolute space — something that has no real currency both in our everyday life and in the scientific description of reality. In fact, the ideal object is something we never encounter, not only in our individual experience, but also during scientific practice. The ideal and absolute object is a useless hypothesis.

First, as mentioned before, whenever an object is part of our experience, such an object has had a causal role. The same fact holds for measured properties. It is impossible to interact with a causally inert object.

Second, the notion of an ideal object should encompass all possible physical features — an impossible feat. Many such features, in fact, are neither known nor accessible to us. For instance, take our familiar apple. What are its features? Shape, weight, texture, taste, smell. Are they enough to circumscribe the ideal object? Of course not. In fact, the ideal Galilean apple should also have properties that are not usually mentioned — electrical resistance, impedance, magnetic capacity, and level of radioactivity, but also neutrinos opacity, dark matter interactions, and more and more exotic properties. Yet,

these additional properties are usually neglected because they are not among those features that play a causal role relative to human bodies.

Yet, the existence of such an object has no role in our life. Every time an object partakes in our world, it does so because it is an actual object that is having causal intercourse with our body.

The proposed principle –a restatement of Alexander's dictum in contingent and causal terms– is that *everything exists relative to something else*. Such a principle does not require the introduction of relations as additional ontological characters. We do not need relations. There are just objects that take place relative to joint effects, which are nothing but other objects. We are fully inside physics.

A remarkable analogy is represented by germane notions such as relative vs absolute position, relative vs absolute orientation, relative vs absolute velocity, relative vs absolute time, and so forth. In antiquity, orientation, position, and velocity were taken to be absolute. The notion that at this very moment there might be people on the other side of a spherical Earth turned upside down with respect to us was a cause of endless wonder. Or, consider velocity — an object was either still or in motion, *tertium non datur*! It turned out that things were not that simple. Since Galilean relativity, every schoolboy knows that there is no such thing as absolute velocity. If one asks what the velocity of a body is, the correct reply is that the question is meaningless. Rather, one ought to ask what is the velocity of a body *relative* to a reference frame? Since there are infinite reference frames, every object, at any moment, has umpteen *relative* velocities, i.e., everything has umpteen velocities. It might sound strange to the layman, but the red apple that lies still on the table is, at the very same moment, moving in all possible directions at all possible speeds. Every object has umpteen relative velocities at any time. Every object has also umpteen relative properties. As there are no absolute velocities, so there are no absolute properties.

The notion of relative velocity, which has been around for four centuries, required a revision of the commonsensical notion of velocity. Yet, it did not

destroy physics, nor did it worry the layman. Likewise, the notion of the relative existence of objects should worry neither the layman nor the physicist. Every part of the physical continuum might give rise to umpteen different objects relative to a different object. Thus, the same part of nature might be a red apple to my body, a weight for the table on which it lies, an obstacle for Tell's arrow, or a comfortable home for a worm. There is no idealism in this model. I do not advocate any form of mind-dependence (or subject-dependence). The dependence is on other objects that offer the right causal circumstance for that object to take place, everything else being the same.

The kind of *relative existence* I defend here is of a contingent and causal nature. It is not an abstract relation. In other words, an object is what it is relative to an effect that occurs somewhere and at some ensuing time. Until the effect has not occurred, the object does not exist — nor would it make any difference if it did. This formulation is different from the traditional notion of relative velocity, which suggests a relation with an abstract reference frame: "velocity properties are relational [because] velocity properties are constituted in terms of relation to reference frames."[12] In the case of actual objects, an abstract reference frame would not suffice. A concrete physical system and the occurrence of effects are required. The additional physical system (yet another object) relative to which an actual and relative object exists is its *causal reference frame*.

In many relationalist accounts, the existence of something, say colors, is relative to something else.[13] Relationalism does not explain why a relation should constitute anything or what a relation should be in a physical world. As a matter of fact, relations are often abstract or logical, such as *being a sister*, or *being 50 meters to the left of a philosopher*. Most relationalists do not put forward an empirically falsifiable hypothesis but a conceptual schema, which is useful but empirically diaphanous, let alone appealing to subjects. For instance, Co-

12 J. Cohen, *The Red and the Real. An Essay on Color Ontology*, New York: Oxford University Press, 2009, p. 154.

13 For instance, ibid., p. 27.

hen maintains that "it is essential that we limit the scope of relationalism to those theories that construe colors in terms of relations to subjects".[14] In the scope of the present book, this is exactly what we should not limit ourselves to. In fact, being in relation to a subject does not help to flesh out a theory of experience. It is a recipe for circularity.

In contrast with traditional relationalism, the actual object is not constituted by a relation, let alone a relation with a subject. An actual object is neither subjective nor objective; it is both relative and actual.

The very notion of relation is no longer needed once identity can provide for everything we need. In fact, relations in general have been introduced to *relate* separate entities. Thus, once it was assumed that brain and world were separate, relations were called to the rescue. Or, once experience and world were assumed to be separate, relations had to be deployed. The problem is that, in the physical world, we never observe relations. We postulate relations or we use relations to speak of otherwise separate entities. I can speak of all kinds of relations and they are, from an epistemical perspective, extremely useful. We never experience them. We have seen particles, waves, and objects, or the footprints left by them on other objects. But have we ever taken a picture of a relation or its footprint? Nope. Only actual objects are needed.

V. Existence and experience

To a large extent, in the previous paragraphs I have already addressed to what extent the actual object matches the properties of our experience and endorses the mind-object identity hypothesis. What about the issue of the variability of experience? I believe the solution is effective.

Each causal process singles out a different actual object. A visual apple is, of course, an object different from a tactile apple or a gustatory apple. They are all different actual objects. Such objects, though, are not different subjective objects — they are different causal objects that single out different causes

14 ibid., p. 28.

from the physical continuum. Actual objects suggest that, at any time we perceive an object in a different way, we perceive a different actual object. If Tim and Tom perceive two slightly different version of the same object, Tim and Tom are perceiving two slightly different objects. The object we perceive is always a new actual object — a concrete, contingent causal entity. Are there more objects than it is usually assumed by naïve realism? Yes, definitely many more.

Yet, such a proliferation of objects should not worry. Consider again what happened with velocity in physics. Accepting the existence of multiple (indeed of an unlimited number of) relative velocities did not lead to any real problem. Moreover, although actual objects are much more numerous than traditional Galilean objects, they are causally fixed and thus perfectly definite. Their number will surely be huge, but it will be a finite number.

In the mind-object identity account, there is no need to contrast objects and their subjective version (their appearance). Every time one experiences something different, something numerically different comes into existence. Reality is a series of tokens — each one is a new actual object, like a new frame. Each one is a new actual object and, because of altered causal circumstances, might be different. Thus, it should not come as a surprise that reality keeps changing. It is not experience or appearance that changes. It is the external object that change. Subjective experience is fleeting because the world is made of fleeing relative objects. They are fleeting both because the world changes but, crucially, also because our bodies change and thus bring into existence different relative objects.

Likewise, different sensor modalities pick up different actual objects from the same physical continuum. For instance, the visual apple and the tactile apple are two distinct objects. Sensor modalities are different causal circumstances that bring different objects into existence. Among such different objects (the tactile apple, the visual apple, the aromatic apple), various relations hold and, because of their practical importance, they endorse us into having a belief in the existence of an ideal apple.

To wrap up what I have described so far, the world is made of actual and relative objects who are causally defined and spatiotemporally spread. Their existence is relative to other objects that play the role of their causal frame of reference. In the case of human beings, the relevant causal frames of reference are played by those objects we call "our bodies". Everything is physical. Everything exists relative to something else which is physical too. Each actual object exists relative to another actual objects. This kind of relativity is object-to-object relativity and does not require to step out of the physical world.

The crux of the matter is that the actual object and the mind-object identity allow to reduce subjectivity (being relative to a subject) to relative existence (being relative to an object). The traditional objection, i.e., the variability of experience, can be explained by the multiplicity of relative objects. As there are umpteen relative velocities, so there are multiple relative and actual objects. As each relative velocity is singled out by a reference frame, so each actual object is singled out by a causal reference frame, which is nothing but another actual object. Existence is relative and actual. Experience is relative and actual. Experience is relative existence.

References

Alexander, S., *Space, Time and Deity*, Vol. 2, London: MacMillan, 1920.

Cargile, T., "On 'Alexander's' Dictum", *Topoi* 22, 2003, pp. 143-149.

Cohen, J., *The Red and the Real. An Essay on Color Ontology*, New York: Oxford University Press, 2009.

Eagleman, D.M., *The Brain. The Story of You.* New York: Pantheon Books, 2015.

Elder, C.L., "Alexander's Dictum and the Reality of Familiar Objects", *Topoi* 22, 2003, pp. 163-171.

Ffytche, D.H. ve S. Zeki, "The primary visual cortex, and feedback to it, are not necessary for conscious vision", *Brain* 134, 2011, pp. 247-257, doi:10.1093/brain/awq305.

Goff, P., "Is the Universe a conscious mind?", *Aeon,* February, 2018.

Hudson, H., "Alexander's Dicta and Merricks' Dictum", *Topoi* 22, 2003, pp. 173-182.

Kim, J., "Mental Causation in a Physical World", *Philosophical Issues* 3, 1993, pp. 157-176.

Kim, J., *Supervenience and Mind*, Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

Kim, J., *Mind in a Physical World*, Cambridge (Mass): MIT Press, 1998.

Kim, J., *Physicalism, or Something Near Enough*, Princeton: Princeton University Press, 2005.

Manzotti, R., "Objectbound: A Mind-Object Identity Theory", *APA Newsletter on Philosophy and Computers* 16, 2016, pp. 24-31.

Manzotti, R., "A perception-based model of complementary afterimages", *SAGE Open* 7, 2017, pp. 1-10, doi:10.1177/2158244016682478.

Manzotti, R., *Consciousness and Object: A mind-object identity physicalist theory*, Amsterdam: John Benjamins Publishing, 2018.

Manzotti, R., *The Spread Mind. Why Consciousness and the World Are One*, New York: OR Books, 2018.

Manzotti, R., "Color Afterimages As Filtered Perception of External Physical Colors", *Reti, saperi, Linguaggi* 8 (15), 2019, pp. 55-78.

Manzotti, R., "Mind-object identity: A solution to the hard problem", *Frontiers in Psychology* 10, 2019, pp. 1-16, doi:10.3389/fpsyg.2019.00063.

Manzotti, R. ve T. Parks, *Dialogues on Consciousness*, New York: OR Books, 2020.

Merricks, T., *Objects and Persons*, Oxford: Oxford Clarendon Press, 2001.

Seth, A.K., "The real problem", *Aeon* 11, 2016, pp. 1-11.

Skrbina, D., *Mind that abides. Panpsychism in the new millennium*, Amsterdam: John Benjamins Publishing, 2009.

Whitehead, A.N., *Science and the modern world*, New York: Macmillan Company, 1925.

Hölderlin ve Novalis'in Bilincin Refleksiyonu Eleştirisi

MEHMET BARIŞ ALBAYRAK

Abstract: Reflection method was accepted as a legitimate tool from Descartes to Kant, although it was first questioned partially by Fichte, yet its defects were clearly expressed by Hölderlin and Novalis (leading figures of early German Romantic era). This article focuses on the criticism that Hölderlin and Novalis brought to the reflection model, which accepts consciousness as an initial principle.

Keywords: Reflection, consciousness, self-consciousness, being, Hölderlin, Novalis

Bu makale, 02.04.2020 ve 19.04.2020 tarihli hakem raporları ile kabul edilmiştir.

Giriş

Erken Alman Romantizmi'nin[1] iki şair-filozofu Hölderlin ve Novalis'in bilinç bağlamındaki temel eleştirisi, daha sonra Brentano ve Husserl'in yeniden ele alacağı, ama Descartes'tan beri meşru sayılan refleksiyon[2] yöntemi üzerinedir. Bu yönteme göre, bilincin içeriğinin her şeyden önce *bana* ait olduğunun doğrulanması gerekir, böylece elimizde kesin bir dayanak noktası olur. Modern düşünceyi, doğruluğun kesinliği değil, kesinliğin doğruluğu belirlediği bir eksen kayması olarak tanımlarsak, Descartes'ın kesinliğin ve dolayısıyla deneyimin sahici dayanağının yalnızca *cogito*'da bulunduğunu gösterme çabasını da bu bağlamda değerlendirebiliriz: Bilmenin sağlam zeminini arayan kişi için ilk ve vazgeçilmez kesinlik, kendi farkındalığıdır. Bu da bizi refleksiyon yönteminin en yüksek noktası olan özbilince götürür: Bilincimin içeriğini doğrulayan bilincin, yine kendisi tarafından doğrulanması. O halde refleksiyon yöntemi yalnızca bilincin kendi içeriği üzerine düşünmesi değil, esas olarak bilincin kendi üzerine düşünerek kendisini onaylaması demektir. Bu özfarkındalık, Descartes'tan Leibniz'e ve Kant'a kadar dedüktif akıl yürütmenin kaynağı ve esas ölçütü olmuştur; ta ki bu ölçüte, önce Fichte'den, ama asıl olarak Erken Alman Romantizmi'nin şair-filozofları Hölderlin ve Novalis'ten ciddi bir eleştiri gelene kadar.

Refleksiyonun tanımı

Eleştirileri, özbilincin tanımına dayanır. Hölderlin şöyle der: "Özbilinç nasıl olanaklıdır? Kendimi kendimin karşısına koyarak, kendimi kendimden ayırarak ve aynı zamanda bu ayrımı dikkate almadan, karşımdakini ben olarak tanıyarak."[3] Burada ilişki halinde iki terim vardır: Kendisini tanıyan (özne) ve

1 Erken Alman Romantizmi derken, özellikle 1795 ile 1805 yılları arasında Jena ve çevresinde ortaya çıkan; Hölderlin, Novalis, Schlegel Kardeşler, Schelling, Schleiermacher gibi pek çok farklı sanatçı ve filozofu kapsayan dönemi kastediyorum.

2 Türkçede düşünümsellik ya da düşünseme olarak da karşılansa da özellikle bu makalede, aynadaki yansıma (*reflexio*) metaforuna sık başvuracağım için, yansıtma anlamını da içeren refleksiyon sözcüğünü tercih ediyorum.

3 Friedrich Hölderlin, "Yargı ve Varlık", *Şiir ve Tragedya Kuramı* içinde, çeviren Mehmet Barış Albayrak, Notos Yayınevi, 2012, s. 29. (Metin boyunca tüm alıntıların çevirileri bana ait.)

kendisi olarak tanınan (nesne). Bu ilişkinin doğruluğu, öznenin nesneyi kendisi olarak tanımasına, böylece onu "doğru" olarak temsil etmesine bağlıdır. Bu temsil ilişkisinin bilinç teorisinde karşılığı refleksiyondur.

Refleksiyon yöntemini, bu metinde sık başvuracağım ayna imgesi aracılığıyla düşünebiliriz: Özbilinç kavramı, kişinin kendini aynada tanımasıyla karşılaştırılabilir. Diğer taraftan bu imge, refleksiyon yöntemindeki bazı problemleri de ortaya çıkarır. Kendisi üzerine düşünen refleksif bilincin önü de, arkası da bitimsizdir, çünkü kendisi üzerine düşünen bir ben, yine bu ikisi üzerine düşünen başka bir ben varsayar, tıpkı birden fazla aynanın kendine yansıyanı sonsuza götürmesi gibi. Aynı şekilde refleksif bilinç, kendini tanıma iddiasında bulunduğunda, her tanıma edimini gerekçelendirmelidir; başka bir deyişle kendisini zaten önceden tanıyor olmalıdır: Önceden kendimi tanımadan, aynada kendimi tanıyamam. Örneğin yorgun bir günümde vitrinlere bakarken kendimi başkasıyla karıştırabilir ve "ne kadar yorgun bir adam" diyebilirim. Yargım kesinlikle doğrudur ve doğru kişiye işaret etmektedir, ama bu, kendimi kendim olarak tanımamdan tamamen farklıdır.[4] Bu bakımdan refleksiyon, her seferinde kendini gerekçelendirmek zorundadır.

Refleksiyona dayanan dedüksiyon, ilk defa Kant'la birlikte gerçek anlamda bir probleme dönüşmüştür, çünkü Kant'ın dedüksiyonu, başka hiçbir merciye başvurmadan kendini yine bizzat bilincin birliğinde temellendirmeye çalışır. Kant'ın bu zorlu uğraşı, yalnızca Fichte'den Hegel'e giden Alman İdealizmi'ne değil, aynı zamanda idealizmin bir parçası olmamak için direnen Erken Alman Romantik düşüncesine giden özgün felsefi yolu açar.

Kant'ta özbilincin refleksiyonu sorunu

Kant refleksiyon kavramını ilk olarak "doğrudan temsil" eleştirisi bağlamında, zihnin dünyayı bire bir yansıttığına inanan felsefi görüşleri eleştirmek için kullanır. Refleksiyon amfiboliktir, yani çift anlamlıdır, çünkü nereden yola çıktığınıza bağlıdır: Refleksiyon sürecinde ya tüm görüyü dışlar ve salt

4 Bu örneğin daha detaylı versiyonu için bkz. Manfred Frank, *Selbstbewusstsein und Selbsterkenntnis*, Stuttgart: Philipp Reclam, 1991, s. 286.

kavrama dayanırsınız (rasyonalizmin mantıksal refleksiyonu) ya da kavramı dışlar görü içeriğinden başlarsınız (ampirik refleksiyon). Her ikisi de aslında temsilin dolaysızlığına, yani ya duyuların ya da zihnin dünyayı doğrudan temsil ettiğine dayanır, yalnızca çıkış noktaları farklıdır.[5] Ama Kant'ta refleksiyonun başka bir anlamı daha vardır: Transandantal felsefenin refleksiyonu bizzat bu çift anlamlılığı teste tâbi tutan transandantal refleksiyondur.[6] Transandantal refleksiyon, bilgi türlerini sınar ve temsillerin/tasarımların[7] (*Vorstellungen*) kavrama mı, görüye mi ait olduğunu belirler. Kant, bilgi tarzlarının üst belirlenimi olarak transandantal refleksiyonu aynı zamanda genel olarak bir şeyin "üzerine düşünme" (*Überlegung*) tarzı olarak niteler.[8] Transandantal düşünseme ya da refleksiyon, en genel anlamıyla her türlü bilmenin olanağı hakkındadır; bu refleksiyon, anlama yetisinin *a priori* kavramları ile *a priori* görü formları olan uzay ve zaman dışında, bilmenin en yüksek olanağı olarak transandantal tamalgıyı tespit eder.[9]

Bu tespitin nedeni, refleksiyonun, bilme türleri arasında bir ayrım yapabilmesi için her türlü deneyimden bağımsız bir kendilik bilincine ya da özbilince gereksinim duymasıdır;[10] bu özbilinç her şeyden önce herhangi bir tasarımının "bana" ait olduğunun farkındalığı için gereklidir. Bu farkındalık, transandantal tamalgının ya da bilincin birliği anlamındaki "Düşünüyorum" etkinliğini meydana getirir.[11] Bu bağlamda transandantal tamalgı kendisiyle *sürekli* özdeş olan bilincin, yani özbilincin olanağıdır. O halde özbilincin

5 Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Georg Mohr (ed.), Frankfurt/Main: Suhrkamp, 2004, B 317/318/319.

6 Wolfgang Brauner, *Das präreflexive Cogito*, Münich: Utzverlag, 2007, ss. 24-25.

7 Kant'ın, *Vorstellung*'un inşasında kavramların spontane etkinliğine yaptığı vurguyu hatırlayarak, temsil yerine tasarım sözcüğünün de kullanılabileceğini düşünüyorum.

8 Immanuel Kant, a.g.e., B 316.

9 a.g.e., B 132.

10 Kant'taki refleksiyon kavramının aslında bu kendilik bilinci olabileceği iddiası için bkz. Max Liedtke, "Der Begriff der Reflexion bei Kant", *Archiv für Geschichte der Philosophie*, vol. 48, März 1966, ss. 207-216.

11 Transandantal tamalgı ve "Düşünüyorum" etkinliğinin ayrımı bu bakımdan önemlidir, bkz. Immanuel Kant, a.g.e., B 132.

birinci kademesinde transandantal tamalgı, ikinci kademesinde onun ürünü olan "Düşünüyorum" farkındalığı vardır. Üçüncü kademe ise ampirik bilinçtir, çünkü transandantal tamalgı, aynı zamanda tüm tasarımların deneyiminin, yani ampirik bilincin öznel koşuludur.

Diğer yandan transandantal tamalgı, her türlü deneyimin ve ampirik bilincin koşulu olsa da kendisi bir görü içeriği haline getirilemediğinden, bir deneyimin nesnesi olamaz. Kant, bir görüngü (*Phainomenon*) olan ampirik bilinç ile bir deneyimin nesnesi haline getirilemeyen ve ancak düşünülebilen (*Noumenon*) özbilinç ayrımı yaparak bunu vurgular:

> Çoklu tasarımların transandantal sentezinde, tamalgının sentetik kökensel birliğinde kendimin bilincindeyimdir, ama bu, kendime nasıl göründüğüm (...*wie ich mich Erscheine*) gibi değil, yalnızca olduğum haliyledir (...*nur dass ich bin*). Bu tasarım bir görü değil, salt düşünmedir.[12]

Bilincin bu birliğinin, insan kendini görü nesnesi haline getirilemeyen bir *Noumenon* olarak düşündüğü ölçüde farkında olunabilir; bu ise, tıpkı *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde, insanın kendini özgür olarak tanıması gibi, bir tür refleksif bilme ya da "...deneyimde değil de aklın saf kullanımında kendi varoluşumuzu yasa koyucu ve kendini belirleyen biçimde varsayan bir spontaneliktir."[13] Kant *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde bu konumlandırmaya, aklın yasa koyuculuğu ve özgürlük bağlamında pratik bir kullanım verse de eleştirel felsefe çerçevesinde daha ileri gitmez.

Ancak, Kant'ın nasıl refleksiyon döngüsüne girdiğinin ipuçları önümüzdedir: Birincisi, kendini *Noumenon* olarak düşünmenin koşulu, kendini *Noumenon* olarak *varsaymak* dışında ne olabilir? İkincisi, transandantal refleksiyonun varsaymak zorunda olduğu özbilincin birinci kademesi transandantal tamalgı ile onun meydana getirdiği ikinci kademe olan "Düşünüyorum" etkinliği arasında bir döngüsellik bulunur. Burada Hölderlin'in yukarıda alıntıladığım sözünü tekrar hatırlayalım: Özbilinç kendisini nasıl tanır? Kendini

12 a.g.e., B 157.

13 a.g.e., B 433.

kendisinin önüne koyarak, yani Ben = Ben özdeşliğini düşünerek. Bu tanıma bir bilgi olamaz, çünkü bilgi için kavramla görünün duyusal içeriğinin sentezlenmesi gerekir. Bu bağlamda "Düşünüyorum" etkinliği, transandantal tamalgının nesnesidir, çünkü onun bir ürünüdür, ama aynı zamanda transandantal tamalgıyı düşünebilmenin koşuludur. Bu bağlamda Kant'ın transandantal özbilinci (transandantal tamalgı ve onun "Düşünüyorum" etkinliği) refleksif düşünmenin döngüsüne girer, çünkü kendini ancak ampirik bilincin deneyiminin koşulu olarak geriye dönük kavrayabilir, ama bu geriye dönüşte kendini *zaten tanıyor olarak* varsaymak zorundadır. Tıpkı kendini *Noumenon* olarak varsaymak zorunda olduğu gibi, *kendini kendisi olarak tanıdığını* varsaymak zorundadır, yani Ben'in meşruiyeti ancak yine kendisi olabilir.

Ama bu şekilde Kant'ın transandantal özbilinci bir başlangıç ilkesi olma meşruiyetine sahip olamaz, o yalnızca bir varsayım olarak kalmak zorundadır. Schelling'in ünlü ifadesiyle Kant, modern felsefenin *sonuçlarını* bize göstermiştir, ama *başlangıç ilkeleri* eksiktir.[14] Schelling'in ve Hegel'in sayısız defa dile getirdiği gibi, Kant'ın ve hatta Alman İdealizmi'nin en yüksek noktası olan transandantal tamalgı ya da özbilinç açıklanamaz bir şey olarak mı kalacaktır? Daha Kant yaşarken transandantal felsefesindeki kimi arızaları gören ve bu arızaların giderilerek Kant'ın felsefesinin mükemmeleşebileceğini öne süren Karl Leonhard Reinhold, transandantal özbilinci bir başlangıç ilkesi haline getirmek için büyük bir çaba göstermiştir.

Reinhold'un çabası ve kuşkucuların itirazı

Reinhold'a göre Kant'ın ampirik bilincini zamansal bir çizgide mümkün kılan ve böylece deneyimin içeriğinin her zaman "bana" ait olmasını sağlayan transandantal özbilincin gerekçelendirilmesi gerekiyordu.[15] Reinhold,

14 Schelling'in Hegel'e yazdığı 6 Ocak 1795 tarihli mektup. Johannes Hoffmeister (ed.), *Briefe von und an Hegel*, Hamburg: Felix Meiner, 1969, s. 13.

15 Reinhold'un Kant'ın felsefesini mükemmelleştirmek adına başlangıç ilkelerinin peşine düşme öyküsü için bkz. Walter Jaeschke ve Andreas Arndt, *Die Klassische Duetsche Philosophie nach Kant*, München: C.H. Beck, 2012, ss. 38-59.

Aristoteles'in üçüncü kişi argümanını da anımsatan iki katmanlı bir soruya işaret ediyordu: Birincisi, ampirik bilincimin deneyiminin bana ait olduğunu nereden biliyordum? İkincisi, bu "bilgiyi" bana veren transandantal özbilinç ampirik bilinçle hangi anlamda özdeşti? Kısacası, kendimi kendim olarak tanıyabilmemin koşulu neydi? Her iki sorun için de bir üçüncü "doğrulayıcı" gerekiyordu. Bu üçüncü doğrulayıcı gereksinimi, aynı zamanda özbilincin kendi kendisini gerekçelendiremediğini gösteriyordu.[16]

Buradan yola çıkan Reinhold, "bilinç ilkesini" (*der Satz des Bewusstseins*) öne sürdü. Buna göre bilinç, temsil eden ve edilenin birliğinin tek güvencesidir ve "temsili, temsil eden ve edilen olarak önce ayırır, onları sonra tekrar birbirleriyle ilişkilendirir."[17] Reinhold, temsili aktif bir tasarım olarak düşündü ve onu kavram ile nesnesinin, ampirik bilincin deneyiminde aktif bir şekilde "tasarlanması" anlamında, Kantçı bağlamda spontane bir etkinliğe dönüştü. Dahası, temsil/tasarım yetisi (*Vorstellungsvermögen*) olarak bilinç ilkesi, Kant'ta öznel görü formlarının pasif yetisi olan alımlamayı da (*Rezeptivität*) bizzat bu yetinin bir öğesi yaptı.[18] Yani Kant'ın aktif tasarımını daha da genişleterek, Kant'ın atmadığı adımı attı ve transandantal özbilinci tasarımın aktif kurucusu haline getirdi. Böylece Kant'ın transandantal özbilincinin spontane etkinliği artık çok daha merkezi bir role bürünmüş oldu.

Ancak Kant'ta var olan sorun yine kaybolmamıştı: Kurucu ilke olarak transandantal özbilincin kendisi nasıl açıklanacaktı? Reinhold aslında Kant'taki refleksiyon sorununa odaklanmadı; bunu, aşağıda göreceğimiz gibi Fichte üstlenecekti. Ama Reinhold, transandantal özbilinci felsefesinin merkezine alarak, bu sorunu bütünüyle gözler önüne getirdi. Bunun sonucunda, tartışmayı daha da ileriye taşıyacak kuşkucu tepkiler de hemen gelmeye başladı.

16 Hegel'in neden öznelerarası bir özbilinç teorisine yönelme ihtiyacı duyduğunu bu açıdan değerlendirebiliriz diye düşünüyorum.

17 Karl Leonhard Reinhold, *Über das Fundament des philosophischen Wissens*, Hamburg: Felix Meiner, 1978, s. 78.

18 Karl Leonhard Reinhold, *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens*, Hamburg: Felix Meiner, 2012, ss. 309-310.

O dönemin önemli entelektüellerinden, başta Hegel olmak üzere pek çok filozofun maddi ve manevi destekçisi olan Friedrich Immanuel Niethammer, dostu Hölderlin ve Novalis'e de ilham veren kuşkucu makalesinde, özbilincin kurucu ilke olarak düşünülmesinin zorluklarından söz etti.[19] Aynı şekilde, 1792'de anonim olarak yayımlanan ve özellikle Fichte üzerinde büyük etkisi olan *Aenesidemus*[20] adlı metinde doğrudan Kant ve Reinhold hedef alındı. *Aenesidemus* genel olarak bir öznellik eleştirisiydi ve Kant ile Reinhold'un öznel idealizminin kendini özbilinç üzerinden temellendiremediğini vurguluyordu. *Aenesidemus* metni, Alman İdealizmi için kırılma noktalarından biridir: Ya özbilinç, Kant ve Reinhold'dakinden daha radikal bir biçimde yeniden inşa edilecekti ya da diğer cephe olan Jacobi'nin doğal realizmine yenik düşülecekti.[21] Fichte'nin tercihi ilkinden yanaydı.

Fichte'nin içgörüsü

Kurduğu Heidelberg ekolü ile Alman İdealizmi tarihine önemli ölçüde ışık tutan Dieter Henrich'in iddiasına göre Fichte, Descartes'tan beri süregelen refleksiyon düşüncesinin açıklarını büyük bir içgörüyle keşfedip açıkça ortaya koyan ilk kişidir.[22] Fichte'nin temel savı, bu metinde de sözü edildiği üzere, özbilincin refleksiyon üzerinden temellendirilemeyeceği, çünkü bu şekilde hep bir kısırdöngüye girildiğidir.[23] Henrich, Fichte'nin refleksiyon eleştirisini şöyle özetler:[24]

19 Bkz. Charles Larmore, "Hölderlin ve Novalis", *The Cambridge Companion to German Idealism*, Karl Ameriks (ed.), Cambridge: Cambridge University Press, 2017, s. 210.

20 Asıl yazarı, Schopenhauer'in de öğrencisi olan Gottlob Ernst Schulze, bu isimle Yunan kuşkucu düşünür Aenesidemus'a gönderme yapmıştır. (G.E. Schulze, *Aenesidemus*, Hamburg: Felix Meiner, 1996.)

21 Bkz. Friedrich Heinrich Jacobi, *David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus*, Hamburg: Felix Meiner, 2019.

22 Bkz. Dieter Henrich, *Fichtes ursprüngliches Einsicht*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1967.

23 a.g.e., ss. 11-13.

24 a.g.e., s. 12.

1. Açıklanan şey, her zaman açıklayanı içerir. Bu bir kısırdöngü yaratır, çünkü öncül aslında sürekli sonuç önermesinde yinelenmektedir. Yani refleksiyon aslında ortaya yeni bir şey koymaz, yalnızca kendini yineler.
2. Kendisi üzerine düşünen bir özbilinç, özne (düşünen) ve nesne (üzerinde düşünülen) ayrımını varsaymak zorundadır. Bu da özne ve nesneyi birbirine bağlayacak, daha doğrusu doğruluğunu onaylayacak bir üçüncüye ihtiyaç duyar. Bu ise sonsuza kadar geriye giden bir onaylanma sürecine yol açar.[25]

Fichte'ye göre refleksiyon düşüncesinde "her bilinç için yeni bir bilince ihtiyaç duyarız ve bir öncekini onun nesnesi yaparız; böylece hiçbir zaman gerçek bir bilinci varsayamayız."[26] Ama eğer kendini gerekçelendiren bir bilince sahip olduğumuzu düşünüyorsak buna bir çare bulmalıyız.

Fichte'nin karşı argümanının çıkış noktası vurucudur: Bilincin kendini tanıması yalnızca bir bilme edimi değil, bir eylemdir: Ben, kendisini bir Ben *olarak* dolaysız biçimde koyar (*Setzen*). Bu noktada Fichte radikal adımını atarak, içinde özne ve nesne ayrımının olmadığı, daha doğrusu bu ayrımın bile bizzat özbilinç tarafından koyulduğu mutlak bir Ben varsayar. Bunun refleksiyon felsefesinden önemli farkı şurada yatar: Mutlak Ben, Ben'i Ben *olarak* koyar, dahası koymak zorundadır. Bu şu demektir: Hem özneyi, hem nesneyi koyan Mutlak Ben olmadan, her türlü refleksif bulgu bir totolojiden başka bir şey olamaz, çünkü özfarkındalık olarak refleksiyon, özbilincin yine yalnızca kendisini doğrulamasından başka bir şey değildir.

Fichte'nin Mutlak Ben'i, salt kavramsal ya da olgusal (*Tatsache*) değil, yukarıda ifade ettiğim gibi aynı zamanda eylemseldir, bir olgu-eylemdir (*Tathandlung*). Olgu-eylem kavramıyla Fichte, Kant'ın ayırdığı teorik ve pratik özneyi birleştirme amacını ortaya koyar: Kant'ın transandantal felsefesinin en büyük problemlerinden biri olan, şeyler dünyasının koşulluluğu ile ahlaki

25 a.g.e. s. 14.

26 J.G. Fichte, *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre*, Werke 1, Berlin: Walter de Gruyter, 1971, s. 536.

dünyanın koşulsuzluğu/özgürlüğü arasındaki uçurum, Mutlak Ben'in *Tathandlung*'u ile kapatılacaktır.

Koşulsuz başlangıç noktası olarak Mutlak Ben, özbilincin, refleksiyon ile kendisini gerekçelendirmeye çalışırken girdiği kısırdöngüyü kırar. Fichte, Kant'ın transandantal tamalgısının içinde hem ampirik bilincin, şeyler dünyasının öznesi olarak ortaya çıkışını hem de şeylerin kendi doğalarında bulunması zorunlu olmayan bilinebilirliğin nasıl ilk defa meydana geldiğini açıklamaya çalışır. Peki ama Mutlak Ben kendisini nasıl gerekçelendirilecektir? Aynada kendimi kendim olarak tanımamı sağlayan şeyin doğasının ne olduğunu Mutlak Ben bana söyleyebilir mi?[27] Fichte bunu kendine özgü "zihinsel sezgi"[28] kavramıyla açıklamaya çalışır.

Fichte'de "zihinsel sezgi", örneğin daha sonra Schelling'in bir dönem öne sürdüğü gibi, mutlağın bilgisine dair bir sezgi değildir; basitçe her türlü refleksiyonun ve hatta her türlü bilinç ediminin öncesindeki bir Ben bilincine işaret eden içsel bir duyumdur.[29] Bu duyum, tıpkı Kant'ın ahlak felsefesinde kendi ahlak yasamızı kendimizin koyduğunu, otonom olduğumuzu bize gösteren *aklın olgusu* gibi, bilmede özne ve nesne olarak ayrılsa da özünde tek bir bilince sahip olduğumuza ilişkin, refleksiyon öncesi bir histir. Fichte, Kant'ın özellikle pratik akılda, zihinsel sezgiden söz etmek zorunda olduğunu ifade ederek Kant'a sorar: "İnsan, ahlak yasasının bilincine sahip olmak zorundaysa, bu ne tür bir bilinçtir?"[30] Ahlak yasasının ve özgürlüğün bilinci, koşulsuz (*Unbedingt*) olduğundan hiçbir şey (*Ding*) içermez, bu bakımdan herhangi bir

27 Bkz. Andrew Bowie, *Aesthetics and Subjectivity*, Mancherster: Manchester University Press, 2003, ss. 76-77.

28 Alm. *Intellektuelle Anschauung*. Aslında Fichte'nin bu kavram aracılığıyla Kant'ın çizdiği sınırların dışına çıkma gibi bir amacı olmadığından, "sezgi" yerine "görü" diyebilirdim. Ancak Kant, örneğin "aklın olgusu" kavramı çerçevesinde entelektüel bir sezginin sınırına gelse de bu kavramın ima ettiği gibi bir dolaysızlığı bir bilgi olarak kabul etmez. Bu nedenle, daha sonra Schelling'in de kullanacağı bağlamı düşünürsek, "sezgi" sözcüğünün Fichte'nin niyetini daha iyi karşıladığını düşünüyorum.

29 Walter Jaeschke ve Andreas Arndt, a.g.e., ss. 93-94.

30 J.G. Fichte, *Zweite Einleitung in die Wissenschaftlehre*, Sämtliche Werke I, Berlin: Veit und Comp, 1845, s. 472.

deneyimin, bilginin ya da görünün nesnesi olamaz. O halde geriye zihinsel sezgiden başka bir şey kalmaz, çünkü zihinsel sezgi, her türlü refleksiyon öncesi dolaysız/koşulsuz bir benlik sezgisidir.

Fichte'nin zihinsel sezgi kavramını öne çıkarmasının nedeni Schulze, Niethammer ve Maimon gibi özbilincin statüsüne şüpheyle yaklaşanlara karşı bir kanıt sunmaktı; ancak bu kanıt, Kant'ın transandantal özbilinç için sunduğu kanıtın ne kadar ilerisine gidebilmiştir? Günümüz zihin felsefesinde özellikle Sartre üzerinden yeniden gündeme gelen,[31] refleksiyon öncesi bir içsel duyum olarak "entelektüel sezgi", Fichte'nin yakın çevresinde eleştiriyle karşılandı. Örneğin şair-filozoflar Hölderlin ve Novalis'e göre, hem "zihinsellik" (*intellektuell*) hem de "sezgi"/"görü" (*Anschauung*) aslında bizi yine refleksif düşünceye götüren kavramsal belirlenimlerden başka bir şey değildi; zihinsel sezginin dolaysızlığı, özbilincin kendisine değil, olsa olsa özbilincinin sınırına işaret ediyordu. Novalis'e göre Fichte bu sınıra yaklaşmıştı, ama sınırın ötesine adım atmaya cesaret edemediğinden Mutlak Ben, aynadaki refleksiyonu kıramıyordu: Çünkü özbilinçle başlanıldığı sürece refleksiyondan çıkılamıyordu.

Novalis'le birlikte Hölderlin, aynayı kırmak yerine aynanın arkasında ne olabileceğini sorgularlar. Bu sorgulama da, metnin devamında göreceğimiz gibi, Descartes'tan Kant'a süregelen düalizmin, bir yandan Spinoza'dan destek alan, ama bir yandan da Kant'a sadık kalmaya çalışan özgün bir düşünme tarzıyla aşılma çabasına yol açacaktır.[32]

Hölderlin'in varlığı

Şair-filozof Hölderlin, felsefi düşüncesini hiçbir zaman akademik bir çerçevede sunmasa da Tübingen Protestan Okulu'ndan yakın arkadaşları Schelling ve Hegel'in düşüncesini derinden etkilemiştir. Bazıları henüz 20. yüzyılın

31 Örn. bkz. Sofia Miguens, Gerhard Preyer, Clara Bravo Morando (ed.), *Prereflective Consciousness: Sartre and Contemporary Philsophy of Mind*, London: Routledge, 2015.

32 Varlık ve tinin birliği olarak monizm, Romantiklerde sonsuz bir yaklaşma çerçevesinde ele alınırken, Hegel onu ontolojiyle tarihselliği birleştiren bir sisteme dönüştürecektir. Ayrıca bkz. Frederick Beiser, *German Idealism: The Struggle against Subjectivism*, Harvard: Harvard University Press 2002, ss. 361-364.

ikinci yarısında yayımlanmış el yazmalarının çetrefilli düşünsel yelpazesinin[33] burada hakkını veremeyecek olsam da genel olarak refleksiyon düşüncesine getirdiği eleştiriyi irdelemeye çalışacağım.

Hölderlin'in, ilk kez 1931'de keşfedilip 1961'da yayımlanan "Yargı ve Varlık" başlıklı el yazmasının çıkış noktası şudur: Ne refleksiyon yöntemi ne de Fichte'nin Mutlak Ben'i felsefe için bir başlangıç ilkesi olabilir, çünkü özbilinç hiçbir zaman özünde sahici bir birlik değildir. Hölderlin hem refleksiyon yöntemine hem de Fichte'ye iki itirazda bulunur.

Birincisi Fichte'nin felsefesine içkin bir eleştiridir ve Mutlak Ben'in, önünde sonunda karşılaşması gereken Ben-Olmayan sorunuyla ilgilidir. Hölderlin'e göre her bilinç bir şeyin bilinci olmak zorundadır;[34] özbilinç ise kendinin bilincidir, o halde Fichte'nin Ben'i de bir Ben olmak için kendisinin önüne bir Ben-Olmayan çıkarmak zorundadır, çünkü her şeyin Ben olduğu bir dünyada aslında benlik mümkün olmaz. Ama bu, Mutlak Ben'in sınırlandırılması demektir, demek ki Mutlak Ben koşulsuz bir edim olamaz, eğer Ben-Olmayan ile karşılaşmayacaksa, o zaman da bir öznelliğe ya da kendilik bilincine sahip olamaz.

Höldelin'in "Yargı ve Varlık" metnindeki ikinci itirazı, bu içkin eleştiriden geliştirdiği kendine özgü düşüncesine dayanır. Hölderlin'e göre özbilinç, bir başlangıç ilkesi ya da saf bir özdeşlik değil, bizzat bir yargı cümlesinin sonucudur: Ben = Ben. Her yargı, bir özne ve nesne ayrımına dayanıyorsa, o halde özbilinç de aslında temel bir ayrıma dayanır. Hölderlin burada etimolojik bir oyundan yola çıkar. Yargı kelimesinin Almancası *Urteil*, hecelere bölündüğünde (*Ur-Teil*), ilk ya da kökensel (*ursprünglich*) ayrım anlamına gelir.[35] Höl-

33 Özellikle 1960'lı yıllardan itibaren Dieter Henrich'in ve Heidelberg ekolünün titiz çalışmaları, Hölderlin'in çetrefilli düşüncesini, Alman İdealizmi tarihinde hak ettiği yere sokmaya başladı. Örneğin bkz. Dieter Henrich, *The Course of Remembrance and Other Essays on Hölderlin*, Stanford: Stanford University Press, 1997.

34 J.M. Bernstein (ed.), *Classic and Romantic German Aesthetic*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003, s. xxiii.

35 Türkçe "yargı" kelimesinde de bir tür ayrım ya da yarılma iması olması ilginçtir. Hatta doğruluk içeren tüm zihinsel yargılar için kullandığımız Türkçe kelimelerde böyle bir özne-nesne ayrımı iması vardır: Yargıda bulunmak, farkına varmak, ayırdına varmak, fark etmek vb.

derlin'e göre Kant'ın ya da Fichte'nin özbilinci ve onun herhangi bir yargısı (ve buna bağlı olarak özne-nesne ayrımı), bu ilk/kökensel ayrımla (*Ur-teil*) mümkündür. Bu ilk ayrım, bilincin bizzat bilinç olabilmesi için varlıktan ayrılmasıdır. Varlıktan ne kastedildiğine gelmeden Hölderlin'in özbilincin yapısına ilişkin söylediklerini hatırlamak yararlı olabilir.

Hölderlin'in gündelik sezgiye ters argümanına göre, benlik bilinci her zaman bir özne-nesne ayrımını içerir, dahası onun sonucudur. Yani aslında hiçbir zaman başlangıçta verili bir özbilinç yoktur. Yazının girişindeki alıntıyı tekrarlarsam:

> Peki özbilincin kendisi nasıl olanaklıdır? Kendimi kendimin karşısına koyarak, kendimi kendimden ayırarak ve aynı zamanda bu ayrımı dikkate almadan, karşımdakini ben olarak tanıyarak.

Kendimle özdeşleştirmem için kendimi özne ve nesne olarak ikiye ayırmam gerekir. Buradaki tuhaflık şudur: Kendimle ilgili en varoluşsal yargı olan özfarkındalık bile kendimi kendimden ayırarak, her zaman bir özne-nesne ayrımı yaratarak ortaya çıkar. Ama kendimi tanımanın dolaysız koşulunu, Ben'in Ben ile özdeşliğini özbilince dönerek bulamam, çünkü bu şekilde hem refleksiyon düşüncesinin hem de Fichte'nin sorunlarını tekrarlarım. O halde Ben'i Ben olarak tanımanın koşulunu, bu özdeşliği, bu ayrım öncesindeki daha kökensel bir birlikte aramam gerekir. Temel argüman şudur: Bilincin, başta kendiyle ilgili olmak üzere, her türlü yargısının öncesinde, her türlü yargıyı mümkün kılan kökensel bir birlik varsaymadan, kendimin kendimle özdeşliğini varsayamam. Bu kökensel birlik, ne Kant'ın transandantal tamalgısı ne de Fichte'nin Mutlak Ben'i olabilir, çünkü o, her türlü refleksif düşüncenin öncesine ait bir birlik olmalıdır. Hölderlin, tüm yargıların öncesindeki kökensel birliğe *varlık* adını verir.[36]

36 Varlık kavramını Spinoza'nın, Hölderlin'in yanı sıra Tübingen'den okul arkadaşları Schelling ve Hegel üzerindeki etkisi çerçevesinde değerlendirebiliriz. Ayrıca Spinoza'nın düşüncesi, bu üç arkadaşı okul yıllarında dogmatik düşünceye karşı birleştiren ve hatta belki de papaz olmak yerine felsefe kariyeri yapmaya iten unsurlardan biriydi desek abartmış olmayız.

Varlık, kavramsal dilin sınırına işaret eder. Bu bağlamda Hölderlin'i daha iyi anlamamız için varlığın Almanca (*Sein*) karşılığını düşünmemiz faydalı olabilir. *Sein* sözcüğü hem isimdir (Varlık) hem de fiil (Olmak). Mastar olarak çekildiğinde özne ve yüklemi bağlar: Der Stift *ist* blau (Kalem mavidir). Ya da: Ich *bin* ich (Ben benim). Bu iki yargı cümlesinin koşulu, özne ve nesneyi birleştiren *sein* fiilidir.[37] *Sein*, hem bilinçten bağımsız bir varlık hem de bilincin tüm yargı ve edimlerinin özne ve nesnesini bağlayan fiildir. Hölderlin'in bu çift anlamlılığa dayanan araştırması, başlangıç ilkesi olarak belirlenen özbilincin dışına, dilin ve kavramsal düşüncenin sınırlarına doğru kayar. Varlık kavramsallaştırılamaz ve bu nedenle bir başlangıç ilkesi değil, özbilinç dahil insanın kendisi ve dünyayla ilişkilerinin tümünü içeren yargıların/ayrımların kökensel birliği ya da onların zeminidir.[38] Tekrarlarsam, özbilinç verili değildir, Ben'in Ben olarak ayrışmasının bir sonucudur. Diğer yandan varlık da bir başlangıç ilkesi olamaz; varlık ve özbilinç arasında doğrudan bir nedensellik yoktur. Romantik bir ifadeyle söylersek varlık sonsuzluğa, özbilinç sonluluğa aittir. Hölderlin'in *Hyperion*'a daha sonra yazdığı önsözde ifade ettiği gibi, insanın *egzantrik yolu*, bu ikisi arasında gidip gelir: "Bazen dünya her şeydir ve biz hiçbir şey, ama çoğunlukla biz her şeyiz ve dünya hiçbir şey."[39] Bu yalnızca herhangi bir başlangıç ilkesinin değil, her türlü indirgemeciliğin de başarısızlıkla sonuçlanacağının ilanıdır. İnsan yalnızca şiirsel anlamda değil, bizzat kendi varoluşunun özü anlamında *arada* bir varlıktır.

Başka türlü formüle edelim: Varlık ve bilinç arasında temel bir uyumsuzluk vardır. Birinin olduğu yerde diğeri bulunmaz. "Ben varım," diyebilmemin önkoşulu farkındalıktır ve *farkındalık*, adı üzerinde, Ben'in Ben'den *farklılaşması*, ayrılması ve kendi benliği üzerine düşünmesidir. Bu ayrışma aynı zamanda

37 Özne ve nesnenin özdeşliği ve bu özdeşliğin olmak fiili ile sağlanması Türkçede hemen belli olmaz, çünkü örneğin Almancada (ya da İngilizcede) *Sein* fiilinin çekimi olan "ist" (İngilizce "is") özne ve yüklemi bağlarken (der Stift ist blau), Türkçede bu haber kipi -dir ile olur: Kalem mavidir.

38 Alm. *Grund*. Hem neden, hem zemin anlamında. Ama burada, neden-sonuç zincirinden çok, ontolojik bir zemini düşünebiliriz.

39 Friedrich Hölderlin, *Sämtliche Werke 3*, Stuttgart: Grosse Stuttgarter Ausgabe, 1943, s. 236.

varlıktan bir ayrışma, farklılaşmadır. Kant'ın Descartes eleştirisinde ifade ettiği gibi, Ben'den varlığa dolaysız bir gidiş olamaz. Hölderlin epistemolojik bağlamda Kant'a katılır, ama özbilinç özsel bir birlik değil, varlıktan kopuşun ifadesidir: İnsan bilinci bir labirentin içindedir, daha doğrusu labirentin kendisidir.

Felsefi düşünce bu labirentin kendisini keşfedebilir, ama bu labirentin ötesine ancak sanat yapıtı işaret edebilir. Örneğin *Las Meninas* gibi sanat eserlerinin gücü burada yatar: Bu tabloda ressam Velázquez, kendisini tablonun içine yerleştirip bakışını aynı anda hem biz izleyicilere hem de resmin öznesine yönelterek bir sanatçı sezgisiyle refleksiyon yönteminin açmazını gösterir. Novalis'in, refleksiyon yöntemini temellendirme arzusunu eleştirirken kullandığı ifade Velázquez'in tablosunu hatırlatır: "İlk betimleyen, aynanın önünde farkında olmadan kendini resmetmiştir; ama bu sırada resme, ilk betimleyenin aslında kendisini resmettiğini gösteren ayrıntıyı da eklemeyi ihmal etmemiştir."[40] Burada Novalis şunu söylemek ister: Resim yapma aslında refleksiyonun kendisidir ve resmi yapan, bu sırada fark etmeden kendisini resmederken betimlemiştir. Bu refleksif ilişki, ancak ressamın kendisinin bir üçüncü kişi olarak bu ilişkiyi kavramasıyla ortaya çıkar. Üçüncü kişi hem refleksiyonu hem de onun sınırını keşfeder. Bu bir sınırdır, çünkü üçüncü kişinin refleksif ilişkiyi ortaya çıkarmasının koşulu, kendini kendisi olarak tanımasıdır. Peki bilinç, bu tanımadan önce var olan bir sezgi ya da birlik varsaymadan kendini nasıl kendisi olarak tanıyabilir? İşte *Las Meninas* gibi sanat yapıtları, bize refleksiyonun bu sınırını ve ötesini, Novalis'in, dile getirilemeyenin "duygusu" dediği sezgiyi verir.[41]

Novalis'in aynası

Hölderlin'in "Yargı ve Varlık"ı kaleme aldığı 1795-1796 yıllarında Novalis de yoğun bir biçimde Fichte ile ilgilenmekteydi. Bu uğraşlar birbirinden habesiz değildi. Niethammer'in evinde Fichte, Hölderlin ve Novalis'in buluştuğu ve

40 Novalis, *Fichte Studies*, Jane Kneller (ed.), Cambridge: Cambridge University Press, 2003, s. 10.

41 Herbert Uerling, *Friedrich von Hardenberg, genannt Novalis: Werk und Forschung*, Stuttgart: Metzler Verlag, 1991, ss. 393-394.

hararetli tartışmalara girdiği bilinmektedir. Bu yoğun fikir alışverişi döneminde Hölderlin ve Novalis, Fichte'den kopmaya başladılar.[42] Aslında Fichte'nin teori ve pratiği birleştirmeye çalışan felsefesini takdir etseler de onun yeteri kadar ileri gitmediğini düşünürler: Mutlak Ben'in bilgisi olarak "entelektüel sezgi" yine kavramsal bir açmazda tıkanır, bunun yerine artık ontolojik zemini aramamız gerekmektedir.

Novalis, Fichte üzerine yazdığı notlarda, bilincin zorunlu olarak sınırlı olduğunu, ama bu sınırlılıktan sınırsıza, yani kendi koşuluna doğru gitme eğiliminde olduğundan söz eder: Ancak, varlıkla özdeşliğini arayan bilinç, her zaman bir refleksiyon içerdiğinden, Novalis bu özdeşliğin, tıpkı aynanın her şeyi ters göstermesi gibi ancak "çarpık" bir biçimde ifade edilebileceğini ifade eder.[43] Bilinçten bağımsız bir dünyanın bilinçteki temsili hiçbir zaman dolaysız ve eksiksiz olamaz. Peki benlik bilinci ya da Ben bilgisi için durum nedir? Novalis bu konuda Hölderlin'le hemfikirdir: Refleksiyon her zaman bir A (özbilinç) ve B (kendisi üzerine düşünen özbilinç) ilişkisini ve bu ilişkinin özdeşliğini ifade eder; ama refleksiyon tek başına kendini meşru kılamaz, çünkü bu meşruiyet, A ve B ilişkisinin kökensel birliğini varsaymak zorundadır; yoksa A ve B hiçbir zaman gerçekten özdeş olamaz, yani A, B'yi tanıyamaz, tanısa da rastlanstısal ya da varsayımsal biçimde tanır. Peki Novalis'e göre insanın kendisiyle tanışıklığının zemini nedir? Bu, Novalis'e göre bilişsel bir şey değil, bir tür duygudur (*Gefühl*).[44] Novalis bu bağlamda duygu kavramını, duyusal bir içerik değil, refleksiyon öncesi Ben'in hissiyatı anlamında kullanır: Refleksiyonun koşulu, refleksiyon öncesi bu kökensel Ben duygusudur.

Kendimizi aynada tanımamızı sağlayan refleksif bir düşünce değil, bu refleksiyon öncesi benlik hissiyatı ya da sezgisidir. Ama bu duygunun kendisi bir refleksiyon nesnesi olamaz; refleksiyon varsa bu Ben duygusu, bu duygu varsa refleksiyon kaybolur. Peki duygu, felsefi kavramsallaştırmanın zemini

42 Bkz. Frank Völkel, "Im Wechsel des Urteils und Seins. Zu Fichte und Hölderlin", *Sein, Reflexion Freiheit*, Christoph Asmuth (ed.), Amsterdam: B.B. Grüner, 1997, ss. 95-96.

43 Novalis, a.g.e., ss. 13-14.

44 Novalis'in duygu analizi için bkz. *Fichte Studies*, ss. 12-18.

olabilir mi? Duygu, Hölderlin'in sözünü ettiği varlığa ya da bilinçten bağımsız olanın gerçekliğine ilişkin bize bir şey söyleyebilir mi? Tıpkı Kant'ın transandantal tamalgısı gibi, yine kendisi açıklanamayan, ama onun aracılığıyla her şeyin açıklandığı bir duvara mı tosladık? Hem de Kant'ınki gibi felsefi bir kavramla da değil, bir duyguyla!

Bu problemlerle boğuşan Novalis, şair sezgisinin de yardımıyla düşüncenin en derin labirentlerinde dolaşmaya başlayarak son derece zor ve karmaşık fragmanlar üretir. Özellikle ayna metaforunu kullandığı pasajlar dikkat çekicidir;[45] ayna bize refleksiyon yöntemiyle ilgili ipuçları verir: Aynadaki imgemde sol elim sağ el olur. Ayna gerçeği çarpıtarak yansıtır. Burada, refleksiyonun da bir tür ayna işlevi olduğunu hatırlayabiliriz: Ben'in kendisi üzerine düşünmesi, kendisini aynadaki bir yansıması (nesnesi) olarak tanıması gibi. Buradan yola çıkan Novalis, refleksiyonun her zaman çarpık bir imge vereceğini söyler. Fichte'nin entelektüel sezgisi de bir çıkış yolu[46] veremez, çünkü o da zihinsel olan ile sezginin (*intellektuell* + *Anschauung*) nasıl birleşip böyle bir bilgi verdiğini bize açıklayamaz. Novalis burada tek bir çare olduğunu söyleyecektir: Ancak ikinci bir refleksiyon, aynadaki imgemizin çarpık olduğunu bize gösterebilir.[47]

Birinci refleksiyon, yani aynadaki imgemiz aslında Descartes'ın *cogito*'su, Kant'ın transandantal Ben'i ya da Fichte'nin entelektüel sezgiye dayanan "Mutlak Ben"inin sunduğu özbilinçten başka bir şey değildir. Bunların hepsi Novalis'e göre birer *Schein*'dır (aynadaki görünüş, dolayısıyla gerçeğin çarpıtılmış hali). Evet, bu görünüş bizim kendimize ilişkin bilgimizdir (*Wissen*),

45 a.g.e. ss. 19-20.

46 Burada, "Nereden çıkış yolu?" diye sorulabilir. Romantiklerin aradığı "çıkış yolu", koşullu olandan koşulsuz olana, özne ve nesnenin birleştiği yere, "mutlak" olana doğru bir çıkış yolu arayışıdır. Kant ile birlikte ampirik bilinç ya da her türlü bilme edimi koşullu hale gelmiştir; varlık bilinçten ayrılmıştır; şeyler dünyası nedenselliğinin zincirine bağlıdır. Kant, kendi bağladığı bu zincirlerden, ahlaki özneyi bilen özneden ayırarak, özgürlüğü yalnızca ahlaki öznede konumlandırarak kurtulmaya çalışmış; Fichte bu iki farklı özneyi Mutlak Ben'de birleştirmiş, ancak yine de varlığa ulaşamamıştır. Novalis bu nedenle şöyle yakarır: "Her yerde koşulsuz olanı (*Unbedingte*) arıyoruz, ama bulup bulabildiğimiz yalnızca şeyler (*Dinge*)!"

47 Novalis, a.g.e., ss. 14-20.

ama bu bilgi, Hölderlin'in de ifade ettiği gibi her zaman özne-nesne ilişkisi olarak bir ayrımı ifade eder, yani türetilmiştir. Bu bilgi, refleksiyon öncesi kökensel bilincin kavramsallaştırılamaz hissiyatının (*Nicht-Wissen*) çarpıtılmış, yani aynaya yansıtılmış halidir. Yani aslında aynadaki görünüş, hiçbir zaman bilgi olamayacak bir şeyin bilgisidir.

Novalis'e göre özbilinci ilk elde ettiğimiz âna, yani aynadaki görünüşümüze (*Schein*) ikinci bir refleksiyon uygulandığında, bir anlamda olumsuzlamanın olumsuzlanması icra edildiğinde, gerçek zeminin bu aynadaki görünüş olmadığını kavrarız. Ama bu kavrayış, ilk refleksiyon gibi bize olumlu bir bilgi vermez; aksine, elde ettiğimiz bilgi, refleksiyon öncesi bilincin ancak "kısmen" ya da "görünüşte" bilgisine erişebileceğimizdir. İkinci refleksiyon, bir yarığı, eksikliği tespit eder: Özbilincin, tıpkı Hölderlin'in de ifade ettiği gibi, varlığın bütünlüğünden bir ayrılma, bu bütünlüğün içindeki bir kırılma ile meydana geldiğini göstermekle kalmaz,[48] bu özbilincin varlığa aitliğini de gösterir. İdealizmin temel suçu, varlığı ya da her tekil varolanı, özbilincin içinden kanıtlama zorunluluğunu duyması, bu kanıtlamayı en başta mümkün kılan varlığın önceliğini unutmalarıdır. Varlık, özbilincin hiçbir zaman içine dahil edemeyeceği bir parça taşır.

Novalis'te benlik bilinci, tıpkı Hölderlin'deki gibi her zaman ikiye bölünmüş haldedir. Bir tarafta duygu-varlık olarak bilgi nesnesi haline getirilemeyen refleksiyon öncesi Ben, diğer tarafta bunun çarpıtılarak, refleksiyon ya da entelektüel sezgiyle aynaya yansıtılarak nesneleştirildiği, bilgi haline getirildiği, ama duygunun ve varlığın dolayımsızlığının ortadan kalktığı bir Ben.[49]

Bu bağlamda Novalis'e göre bilincin en yüksek aşaması, Fichte'nin bir başlangıç ilkesi olarak ortaya koyduğu Mutlak Ben değil, kendi sınırının farkında olan Ben olmalıdır.[50] Bilincin dayanağı yine kendisi değil, varlıktır; bi-

48 Romantiklere her ne kadar yoğun eleştirilerde bulunsa da Hegel'in, hem olumsuzlama kavramı hem de olumsuzluk kavramının Romantik düşünceden ne kadar etkilendiğini görmemek imkânsızdır.

49 Elcke Steckkönig, *Ich-Jetzt-Hier: Versuch Einer Theorie des Selbsterlebens*, Freiburg: Karl Alber Verlag, 2015, s. 26.

50 Novalis, a.g.e., s. xxviii.

linç, varlığın eksikliğidir, ancak varlığın geri çekilmesiyle ortaya çıkar. Bilinç ya da kendilik bilinci olarak özbilinç, kuşkusuz, varlıktan ayrı değildir, ona dahildir, onunla *özdeştir*. Diğer yandan bilinç varlığın içinde erimez. Novalis'in deyişiyle, "Bilinç, varlığın hem dışında, hem içinde bulunan varlıktır."[51] Aynı zamanda varlığın çarpıtılmış bir imgesidir: "Bilinç, varlığın içindeki varlığın imgesidir."[52] Varlık ve bilincin özdeşliği, ancak özbilincin yukarıda sözünü ettiğim ikinci refleksiyonuyla düşünülebilir: Özbilincin bu refleksiyonu, kendisi kavramla temsil edilemez şeyin, varlıkla bilincin özdeşliğini, başka bir deyişle Alman İdealizmi'nin ortak sloganı, "özdeş ve özdeş olmayanın özdeşliğini" ifade eder. Ama idealizmin tersine Hölderlin ve Novalis'in iddiası, bu özdeşliğin hiçbir zaman kavramsal olarak olumlu bir biçimde ifade edilemeyeceğidir. Salt bilinçten yola çıkarak gerçekliği bir bütün halinde kavramaya çalışmak boşunadır. Diğer taraftan gerçekliğin bütünü anlamında saf varlık, kaplam olarak her şeyi ifade etse de içerik olarak hiçbir şeydir; varlık ancak varlığın içinden türeyerek varlıkta delik açan özbilincin tikelliği içinde düşünülebilir; yoksa saf varlığın kendisi yokluktan başka bir şey değildir. Novalis'in ifadesiyle, "Saf olan, herhangi bir ilişkide bulunamaz. Saflık boş bir kavramdır. Her şeyin saf bir özdeşlik içinde bulunduğu bir mutlaklık, imgelem gücünün *zorunlu bir kurgusundan* başka bir şey değildir."[53]

Hölderlin ve Novalis'e göre ne varlık bilince ne de bilinç varlığa indirgenebilir. Bilinç bir bakıma varlığa dahildir, onun bir parçasıdır, ancak bu ikisi arasındaki özdeşlik dolaysız bir özdeşlik değildir. Gündelik dildeki anlamıyla özdeşliğin kullanımı, taraflardan birini diğerine indirgeme eğilimi taşır. Bilinç beyinle özdeştir dediğimizde; bilincin tüm niteliklerinin ve doğruluk değerinin beyin tarafından karşılanacağını öne sürmüş oluruz. Ama hem Hölderlin ve Novalis'te hem de genel olarak Alman İdealizmi'nde özdeşlik, "aynılık" ya da "eşitlik" demek değildir. Sahici özdeşlik hem öznede, hem yüklemde özdeş olmayan bir unsuru barındırmak zorundadır. Yani bu özdeşlik, birinin

51 a.g.e., s. 5. Bu ifadeleri Hegel'in *Mantık Bilimi*'nin ilk bölümüyle karşılaştırmak ilginç olabilir.

52 a.g.e., s. 5.

53 a.g.e., s. 77.

diğerinini içinde eridiği, diğerine indirgendiği bir özdeşlik değil, özdeş olan ve özdeş olmayanın özdeşliğidir. Bunu varlıkla bilincin özdeşliği ya da birliği olarak düşündüğümüzde şu anlam ortaya çıkar: Biri diğerini kapsayamaz ya da tek başına biri başlangıç ilkesi olamaz; varlık bilincin, bilinç varlığın kanıtıdır. Hölderlin ve Novalis'e göre bu ikisinin birliği, ancak en geniş anlamıyla sanatsal yaratma/üretme (*Poesie*) süreciyle yeniden düşünülebilir.

Kaynakça

Beiser, Frederick, *German Idealism: The Struggle against Subjectivism*, Harvard: Harvard University Press 2002.

Beiser, Frederick, *The Romantic Imperative: The Concept of Early German Romanticism*, Harvard: Harvard University Press, 2006.

Bernstein, J.M. (ed.), *Classic and Romantic German Aesthetic*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

Bowie, Andrew, *Aesthetics and Subjectivity*, Mancherster: Manchester University Press, 2003.

Brauner, Wolfgang, *Das präreflexive Cogito*, Münich: Utzverlag, 2007.

Fichte, J.G., *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre*, Werke 1, Berlin: Walter de Gruyter, 1971.

Fichte, J.G., *Zweite Einleitung in die Wissenschaftlehre*, Sämtliche Werke 1, Berlin: Veit und Comp, 1845.

Frank, Manfred, *Selbstbewusstsein und Selbsterkenntnis*, Stuttgart: Philipp Reclam, 1991.

Frank, Manfred, *The Philosophical Foundations of Early German Romanticism*, çeviren Elizabeth Millán-Zaibert, New York: SUNY Press, 2008.

Henrich, Dieter, *Fichtes ursprüngliches Einsicht*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1967.

Henrich, Dieter, *The Course of Remembrance and Other Essays on Hölderlin*, Stanford: Stanford University Press, 1997.

Hoffmeister, Johannes (ed.), *Briefe von und an Hegel*, Hamburg: Felix Meiner, 1969.

Hölderlin, Friedrich, *Şiir ve Tragedya Kuramı*, çeviren Mehmet Barış Albayrak, Notos Yayınevi, 2018.

Hölderlin, Friedrich, *Sämtliche Werke 3*, Stuttgart: Grosse Stuttgarter Ausgabe, 1943.

Larmore, Charles, "Hölderlin ve Novalis", *The Cambridge Companion to German Idealism*, Karl Ameriks (ed.), Cambridge: Cambridge University Press, 2017.

Jacobi, Friedrich Heinrich, *David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus*, Hamburg: Felix Meiner, 2019.

Jaeschke, Walter ve Andreas Arndt, *Die Klassische Duetsche Philosophie nach Kant*, München: C.H. Beck, 2012.

Kant, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*, Georg Mohr (ed.), Frankfurt/Main: Suhrkamp, 2004.

Liedtke, Max, "Der Begriff der Reflexion bei Kant", *Archiv für Geschichte der Philosophie*, vol. 48, März 1966, ss. 207-216.

Miguens, Sofia, Gerhard Preyer, Clara Bravo Morando (ed.), *Prereflective Consciousness: Sartre and Contemporary Philosophy of Mind*, London: Routledge, 2015.

Novalis, *Fichte Studies*, Jane Kneller (ed.), Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

Reinhold, Karl Leonhard, *Über das Fundament des philosophischen Wissens*, Hamburg: Felix Meiner, 1978.

Reinhold, Karl Leonhard, *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens*, Prag ve Jena: Widtmann und Mauke, 1789.

Schulze, G.E., *Aenesidemus*, Hamburg: Felix Meiner, 1996.

Steckkönig, Elcke, *Ich-Jetzt-Hier: Versuch Einer Theorie des Selbsterlebens*, Freiburg: Karl Alber Verlag, 2015.

Thierry Greub, *Las Meninas im Spiegel der Deutungen*, Berlin: Reimer, 2001.

Uerling, Herbert, *Friedrich von Hardenberg, genannt Novalis: Werk und Forschung*, Stuttgart: Metzler Verlag, 1991.

Völkel, Frank, "Im Wechsel des Urteils und Seins. Zu Fichte und Hölderlin", *Sein, Reflexion Freiheit*, Christoph Asmuth (ed.), Amsterdam: B.B. Grüner, 1997.

Yarasa Olmak Nasıl Bir Şeydir?*

THOMAS NAGEL

Zihin-beden problemini ciddi anlamda zorlaştıran şey bilinçtir. Söz konusu problemle ilgili mevcut tartışmaların bilinç konusuna pek eğilmemesinin ya da açıkça yanlış anlamasının nedeni olarak belki de bu zorluk gösterilebilir. Son dönemlerdeki indirgemeci coşku dalgası, zihin olgusuyla ve zihinsel kavramlarla ilgili çeşitli materyalizm, psikofiziksel özdeşlik ya da indirgeme olasılıklarını açıklamak için farklı analizler üretmiştir.[1] Ancak, bu tür ve diğer indirgemelerde ortak olan ve sıkça rastlanan problemler ele alınmış ve zihin-beden problemini su-H_2O probleminden ya da Turing makinesi-IBM makinesi probleminden, yıldırım-elektrik boşalması probleminden, gen-DNA probleminden ya da meşe ağacı-hidrokarbon probleminden farklı ve kendine özgü kılan şey göz ardı edilmiştir.

Her indirgemeci analistin, modern bilime dayandırdığı kendi favori analojisi vardır. Birbiriyle ilişkili olmayan bu başarılı indirgeme örneklerinden herhangi birinin zihnin beyinle ilişkisine ışık tutma ihtimali son derece

* Bu yazı, 1974 yılında *Philosophical Review*'da (cilt 83, sayı 4, ss. 435-450), "What is it Like to be a Bat?" adıyla yayımlanmıştır. Bu metnin yayımlanmasına izin veren Jaguar Kitap'a teşekkür ederiz.

1 Örnek olarak J.J.C. Smart, *Philosophy and Scientific Realism*, Londra: Routledge & Kegan Paul, 1963; David K. Lewis, "An Argument for the Identity Theory" David M. Rosenthal, *Materialism & the Mind-Body Problem*'da eklemelerle yeniden basılmıştır; Hilary Putnam, "Psychological Predicates", *Materialism & the Mind-Body Problem*'da "The Nature of Mental States" adıyla yeniden basılmıştır; D.M. Armstrong, *A Materialist Theory of the Mind*, Londra: Routledge & Kegan Paul, 1968; D.C. Dennett, *Content and Consciousness*, Londra: Routledge & Kegan Paul, 1969. "Armstrong on the Mind"da Dennett'ın "Review of J.R. Lucas, *The Freedom of the Will*" eleştirisinde kuşkularını ifade etmiştir. Ayrıca bkz. Saul Kripke, "Naming and Necessity", D. Davidson ve G. Harman (ed.), *Semantics of Natural Language* içinde, Dordrecht: Reidel, 1972, özellikle ss. 334-342; ve M.T. Thornton, "Ostensive Terms and Materialism", *The Monist*, Vol. LVI, No 2, 1972, ss. 193-214.

düşüktür. Ancak filozoflar, anlaşılmaz şeyleri, tamamen farklı olmasına rağmen bilinen ve anlaşılan şeylere uygun ifadelerle açıklama yolundaki genel insani zaafı paylaşırlar. Bu durum zihinle ilgili makul olmayan açıklamaların kabul edilmesine yol açmıştır ve bunun nedeni ekseriyetle bilindik türden indirgemelere imkân vermeleridir. Alışılagelmiş örneklerin zihin ve beden arasındaki ilişkiyi anlamaya neden yardımcı olmadığını ve şu anda zihinsel bir olgunun fiziksel doğasının nasıl açıklanabileceği hakkında, doğrusunu söylemek gerekirse, neden hiçbir fikrimizin olmadığını açıklamaya çalışacağım. Bilinç olmasaydı, zihin-beden problemi çok daha az ilgi çekici olurdu. Bilinç olduğunda ise, umutsuz vaka gibi görünmektedir. Bilinçli zihin olgusunun en önemli ve karakteristik özelliği yeterince anlaşılmamıştır. Çoğu indirgemeci teori bunu açıklamaya çalışmaz bile. Ve dikkatli bir araştırma, şu anda buna uygulanabilecek hiçbir indirgemeci yaklaşım olmadığını gösterecektir. Bu amaç için yeni bir teori üretilebilir, ancak böylesi bir çözüm, varsa bile, uzak entelektüel gelecekte söz konusu olabilir.

Bilinçli deneyim yaygın bir olgudur. Basit organizmalarda var olup olmadığından emin olamasak da canlı yaşamının birçok düzeyinde mevcuttur ve bunun için bir kanıt göstermek genel olarak son derece zordur. (Aşırı uç görüşteki bazı kişiler, insan dışında diğer memelilerde bile var olduğunu reddetmeye hazırdır.) Evrende, diğer güneş sistemlerindeki diğer gezegenlerde, bizim için tamamen hayal edilemez nitelikteki çok farklı formlarda var olduğuna şüphe yoktur. Ancak form ne kadar değişiklik gösterirse göstersin, bir organizmanın en küçük şekilde de olsa bilinçli bir deneyim yaşaması, o organizma *olmak* gibi bir şeyin mevcut olduğu anlamına gelir. Deneyimin formu hakkında daha başka çıkarımlar yapılması mümkün olabilir; organizmanın davranışı hakkında bile (şüphe duymama rağmen) çıkarımlar yapılabilir. Fakat temelde bir organizma ancak ve ancak o organizma olmak diye bir şey –o organizma *için* olan bir şey– varsa bilinçli zihinsel durumlara sahiptir.

Buna deneyimin öznel niteliği diyebiliriz. Bu nitelik, bilinen, yakın geçmişte yapılmış indirgemeci zihin analizlerinin hiçbiri tarafından net bir

şekilde ortaya konmamıştır, çünkü hepsi de bu eksiklikle mantıksal olarak bağdaşır. İşlevsel durumları ya da istemli durumları açıklayan sistemlerden herhangi birine dayanarak analiz edilemez, çünkü bu durumlar hiçbir deneyim yaşamamasına rağmen insan gibi davranan robotlar ya da otomatlarda da söz konusudur.[2] Yine benzer nedenlerle deneyimlerin tipik insan davranışıyla ilişkili nedensel rolüne dayanarak da analiz edilemez.[3] Bilinçli zihinsel durum ve olayların davranışa neden olduğunu ya da bunlara işlevsel bir nitelik verilebileceğini reddediyor değilim. Sadece bu tür bir şeyin analizlerinde tümüyle ele alınmadığı görüşündeyim. Herhangi bir indirgeme, neyin indirgeneceğinin analizine dayanmalıdır. Analiz bir şeyi dışarıda bırakıyorsa, problem yanlış bir şekilde ortaya konmuş olacaktır. Materyalizm savunmasını, zihinsel olgunun öznel niteliğini ele almakta açıkça başarısız olan herhangi bir zihinsel olgu analizine dayandırmak anlamsızdır. Dolayısıyla deneyimin öznel niteliği hakkında fikir sahibi olmadan, fizikalizm teorisinden ne beklendiğini bilebilmek mümkün değildir.

Zihnin fiziksel temeliyle ilgili bir açıklamanın birçok şeyi aydınlatması gerekir; ne var ki en zoru da budur. Sıradan bir maddenin olgusal özelliklerinin onun fiziksel ya da kimyasal indirgenmesinden hariç tutulması gibi, deneyimin olgusal özelliklerini indirgemenin dışında bırakmak –diğer bir deyişle, onları insan gözlemcilerin zihinleri üzerindeki etkiler olarak açıklamak– imkânsızdır.[4] Eğer fizikalizm savunulacaksa, olgusal özelliklere fiziksel bir açıklama getirilmelidir. Ancak, öznel niteliklerini incelediğimizde böyle bir sonuç mümkün değil gibi görünmektedir. Bunun nedeni, her öznel olgunun temelde tek bir bakış açısıyla ilişkili olmasıdır ve nesnel,

2 Böyle bir robot gerçekte var olmayabilir. Belki insan gibi davranabilecek kadar karmaşık herhangi bir şey de deneyim yaşayabilir. Ne var ki bunun doğruluğu sadece deneyim kavramı analiz edilerek ortaya çıkarılamaz.

3 Bu, değiştirilemez olduğumuza karşılık gelmez, çünkü hem deneyim konusunda değiştirilemez değiliz hem de deneyim, deneyimleri hakkında hiçbir inanca sahip olmayan, dil ve düşünceden yoksun hayvanlarda da söz konusudur.

4 Karşılaştırma için bkz. Richard Rorty, "Mind-Body Identity, Privacy, and Categories", *Review of Metaphysics*, Vol. XIX, No 1, 1965, özellikle s. 37-38.

fiziki bir teorinin bu bakış açısını dışarıda bırakması kaçınılmaz görünmektedir.

Konuyu öznel ve nesnel ya da *pour-soi* ve *en-soi* arasındaki ilişkiye değinmekten daha etraflıca ortaya koymaya çalışayım. Bunun hiç de kolay olmadığı söylenebilir. X gibi olmanın nasıl bir şey olduğuyla ilgili olgular son derece tuhaftır; öyle tuhaftır ki, bu olguların gerçekliklerinden ya da haklarındaki iddiaların öneminden şüphe duyanlar olabilir.

Öznellik ile bakış açısı arasındaki ilişkiye örnek vermek ve öznel niteliklerin önemini açığa kavuşturmak için, konuyu öznel ve nesnel görüş biçimleri arasındaki farkı net bir şekilde ortaya koyan bir örnekle bağlantılı olarak incelemek yararlı olacaktır.

Yarasaların deneyim yaşadığına hepimizin inandığını varsayıyorum. Sonuçta yarasalar memeli canlılardır ve bu konuda farelerin, güvercinlerin ya da balinaların deneyim yaşadığından daha fazla bir şüphe yoktur. Bir eşekarısı ya da dilbalığı yerine yarasayı seçtim, çünkü filogenetik ağaçta daha aşağılara inildiğinde insanlar deneyim diye bir şey olduğu konusundaki inançlarını giderek kaybeder. Yarasalar diğer türlere kıyasla bize daha çok benzemekle birlikte, yine de bizden oldukça farklı bir hareket çeşitliliğine ve algısal donanıma sahiptirler, dolayısıyla ele almak istediğim problem son derece nettir (fakat kuşkusuz, diğer türlerle ilgili olarak da ele alınabilir). Felsefi düşüncenin sağladığı fayda olmasa bile, hareketli bir yarasa ile kapalı bir yerde zaman geçirmiş biri, temelde farklı bir yaşam formu ile karşı karşıya kalmanın nasıl bir şey olduğunu bilecektir. Yarasaların deneyim yaşadığı inancının temelinin, yarasa olmak diye bir şey olduğu düşüncesi olduğunu söylemiştim. Artık birçok yarasanın (özellikle küçük yarasalar olarak bilinen microchiroptera türü) dış dünyayı öncelikli olarak sonar ya da ekolokasyon ile, yani menzillerindeki nesnelerden gelen yansımaları ani, ince ayarlı, yüksek frekanslı çığlıklarla tespit ederek algıladığını biliyoruz. Beyinleri, dışa giden uyaranları takip eden yankılarla ilişkilendirecek şekilde tasarlanmıştır ve bu yolla edindikleri bilgiler yarasaların uzaklık, büyüklük, şekil, hareket ve doku ile ilgili, görme duyusuyla yaptığımıza benzer tam ve kesin ayrımlar yapmalarına olanak sağlar.

Ancak, yarasa sonarı, şüphesiz bir algı türü olmakla birlikte, sahip olduğumuz herhangi bir duyuya işleyiş açısından benzer değildir ve bizim öznel bir şekilde tecrübe ya da hayal edebileceğimize benzediğini düşünmek için herhangi bir neden yoktur. Bu, yarasa olmanın nasıl bir şey olduğu düşüncesi için zorluk yaratıyor gibi görünmektedir. Herhangi bir yöntemin, kendi içinde bulunduğumuz durumdan[5] hareketle yarasanın iç dünyası hakkında çıkarım yapmamıza imkân verip vermediğini ve eğer vermiyorsa, bu düşünceyi anlamak için hangi alternatif yöntemler olabileceğini dikkate almamız gerekir.

Hayal gücümüz için temel malzemeyi sağlayan kendi deneyimlerimizdir, dolayısıyla hayal gücü sınırlı bir alana sahiptir. Kolumuzda alacakaranlıkta ve gece karanlığında etrafta uçmayı ve ağzımızla böcekler yakalamayı sağlayan ağlar olduğunu; oldukça zayıf bir görme duyusuna sahip olduğumuzu ve çevremizdeki dünyayı yansıtmalı yüksek frekanslı ses sinyalleri aracılığıyla algıladığımızı ve günü bir dam altında baş aşağı asılı geçirdiğimizi hayal etmek işe yaramayacaktır. Bunu hayal etmek (ki bunda çok da başarılı olamam), sadece benim bir yarasa gibi davranmamın nasıl bir şey olacağını düşünmeme yardımcı olabilir. Ancak konumuz bu değildir. Ben, yarasa olmanın, bir yarasa için nasıl bir şey olduğunu bilme arzusundayım. Fakat bunu hayal etmeye çalıştığımda, kendi zihnimin kaynaklarıyla sınırlanırım ve bu kaynaklar bu iş için yetersizdir. Ne mevcut deneyimlerime yapılacak eklemeleri, ne bundan aşama aşama yapılacak çıkarmaları ne de eklemelerin, çıkarmaların ve değişikliklerin birtakım kombinasyonlarını hayal ederek bunu gerçekleştirebilirim.

Temel yapımı değiştirmeden bir eşekarısı ya da yarasa gibi görünüp davranamayacağım düşünüldüğünde, deneyimlerim de bu hayvanların deneyimlerine hiç benzemeyecektir. Öte yandan, bir yarasanın nörofizyolojik yapısına sahip olmam gerektiği varsayımının da herhangi bir şekilde anlamlı olabileceği şüphelidir. Aşamalı olarak bir yarasaya dönüşebilsem bile şu anki yaradılışımdaki hiçbir şey, gelecekteki metamorfoz geçirmiş halimin neye

5 "İçinde bulunduğumuz durum" derken sadece "kendi durumum"dan bahsetmiyorum, daha ziyade kendimiz ve diğer insanlar için otomatik olarak başvurduğumuz akılcı düşüncelerden bahsediyorum.

benzeyeceğini ve nasıl olacağını hayal etmeme imkân vermez. En iyi kanıt yarasaların deneyimlerinden gelebilirdi, şayet neye benzediğini bilebilseydik.

Dolayısıyla, kendi içinde bulunduğumuz durumdan çıkarım yapmak bir yarasa olmanın nasıl bir şey olduğunu düşünmeyi içeriyorsa, bu çıkarım tam ve eksiksiz olmayacaktır. Nasıl bir şey *olduğuna* dair şematik bir fikirden fazlasını oluşturmamız mümkün değildir. Örneğin bir hayvanın yapısına ve davranışına dayanarak ona genel birtakım deneyimler atfedebiliriz. Bu sayede yarasa sonarını üçboyutlu gelişmiş bir algı biçimi olarak betimliyoruz; yarasaların da çeşitli şekilde acı, korku, açlık ve cinsel istek hissettiğine ve sonar dışında daha bildik başka algı türlerine de sahip olduğuna inanıyoruz. Ne var ki aynı zamanda bu deneyimlerin kavrama becerimizin ötesinde öznel bir niteliğe sahip olduğuna inanıyoruz. Buna ek olarak, eğer evrenin başka bir yerinde bilinçli bir hayat varsa, muhtemelen bunun bir kısmı, en genel deneyime dayanan mevcut ifadelerle bile tanımlanabilir olmayacaktır.[6] (Ancak, problem sıra dışı durumlarla sınırlı değildir, çünkü bir insan ve diğeri arasında da söz konusudur. Örneğin doğuştan kör ve sağır bir insanın yaşadığı bir deneyimin öznel niteliği benim için ulaşılabilir olmadığı gibi, büyük olasılıkla benimki de onun için ulaşılabilir değildir. Bu, ikimizin de diğerinin yaşadığı deneyimin öznel bir niteliğe sahip olduğuna inanmasına engel olmaz.)

Gerçek doğasını muhtemelen kavrayamayacağımız bu gibi olguların varlığına inanabileceğimizi reddetmeye eğilimli biri varsa, bunu yarasaları izleyerek tekrar düşünmelidir. Bizim gibi olmanın nasıl bir şey olduğuyla ilgili bir fikir oluşturmaya çalışan zeki yarasaların ya da Marslıların[7] içinde bulunabileceğiyle benzer bir durumda olduğumuz söylenebilir. Kendi zihin yapıları başarılı olmalarını imkânsız hale getirebilir, ancak bizim gibi olmak diye net ve kesin bir şeyin olmadığı, sadece belli türde genel zihinsel durumların bize atfedilebileceği (belki algı ve iştah her ikimiz için de ortak kavramlar olabilir;

6 Bu nedenle İngilizcedeki "what it is *like*" [Türkçeye "neye benzer" ve "nasıl bir şeydir" olarak çevrilebilir –çn] ifadesinin analojik formu yanıltıcıdır. (Bizim deneyimimize göre) neye *benzediği* değil, "öznenin kendisi için nasıl bir şey olduğu" anlamına gelir.

7 Bizden tamamen farklı dünya dışı varlıkların tümü.

belki de olmayabilir) sonucuna varmalarının yanlış olacağını biliyoruz. Böyle şüpheci bir sonuca varmalarının yanlış olduğunu biliyoruz, çünkü bizim gibi olmak nasıl bir şeydir bilmekteyiz. Ciddi farklılıklar ve güçlükler söz konusu olsa ve bunu layıkıyla betimleyecek kelime dağarcığından yoksun olsak da öznel nitelik oldukça belirgindir ve bazı yönlerden sadece bizim gibi yaratıklar tarafından anlaşılabilecek şekilde ifade edilebilir. Marslı ya da yarasa olgusunu ayrıntılı bir şekilde betimleme umudumuzun bile olmaması, yarasaların ve Marslıların ayrıntı zenginliği açısından bizimkine oldukça benzer deneyimleri olduğu iddiasını anlamsız olarak saf dışı bırakmamıza yol açmamalıdır. Birinin bu şeyler hakkında düşünmemize imkân verecek kavramlar ve bir teori geliştirmesi iyi olurdu; ancak, doğamızın sınırları bizi böyle bir bilgiden sonsuza kadar mahrum edebilir. Ve hiçbir zaman tanımlayamayacağımız ya da anlayamayacağımız bir şeyin gerçekliğini ya da mantıksal önemini reddetmek, bilişsel çelişkinin en açık örneğidir.

Bu bizi, benim burada yapabileceğimden çok daha fazlasını gerektiren bir konuya getirir: Bir yanda olgular arasındaki ilişki, diğer yanda betimlemelerin kavramsal şemaları ya da sistemleri. Öznel alan konusundaki gerçekçiliğim, insana dair kavramların ötesinde olan gerçeklerin varlığına inanmak anlamına gelir. Elbette insanların betimlemek ya da idrak etmek için gereken kavramlara hiçbir zaman sahip *olmayacağı* olgular olduğuna inanmak mümkündür. Aslına bakılırsa, insanoğlunun beklentilerinin sınırlı olduğu düşünüldüğünde bundan şüphe duymak aptalca olur. Sonuçta, Cantor bulmadan önce herkes Kara Veba tarafından yok edilmiş olsa bile sonluötesi sayılar olurdu. Ancak, canlı türü sonsuza kadar var olmaya devam etse bile insanoğlu tarafından hiçbir zaman *betimlenemeyecek* ya da *kavranamayacak* olgular olduğuna da inananlar olabilir — sırf yapımız, gereken kavramları kullanmamıza imkân vermediği için. Bu imkânsızlık başka varlıklar tarafından da gözlemlenebilir; ancak, onların varlıklarının ya da var olma olasılıklarının, insanın kavrayamayacağı olguların bulunduğu varsayımının öneminin önkoşulu olduğu kesin değildir. (Sonuçta, insan tarafından kavranamayan olguları kavrayabilen varlıkların doğası, büyük olasılıkla insan için anlaşılmaz bir

olgudur.) Dolayısıyla yarasa olmanın nasıl bir şey olduğu hakkında düşünmenin, bizi insan dilinde ifade edilebilen önermelerin doğruluğuna dayanmayan gerçekler olduğu sonucuna götürdüğü söylenebilir. Bu gibi olguların varlığını, onları ifade etmeksizin ya da kavramaksızın kabul etmemiz gerekebilir. Ne var ki bu konuyu devam ettirmeyeceğim. Konumuzla (yani zihin-beden problemi) ilgili olmasının nedeni, deneyimin öznel niteliği hakkında genel bir gözlem yapmamıza imkân sağlamasıdır. Bir insan, bir yarasa ya da bir Marslı olmanın nasıl bir şey olduğu hakkındaki olguların statüsü ne olursa olsun, bunlar belirli bir bakış açısını içeren olgular gibi görünmektedir.

Burada deneyimin onu yaşayan kişiye özel bir şey olduğu iddiasından bahsetmiyorum. Söz konusu bakış açısı, sadece tek bir kişiye ait değildir. Daha ziyade bir *tür*dür. Kişinin kendisine ait olmayan başka bir bakış açısını kullanması çoğunlukla mümkündür, dolayısıyla bu gibi olguların kavranması kişinin kendi içinde bulunduğu durumla sınırlı değildir. Fenomenolojik olguların tamamen nesnel olduğu bir boyut söz konusudur: Bir insan, başka birinin deneyiminin niteliğini bilebilir ya da dile getirebilir. Ne var ki, öznel bir yönü de vardır, çünkü deneyime atfedilen nesnellik sadece atıf yapılan nesneye onun bakış açısını kullanabilecek kadar benzeyen biri için mümkündür — deyim yerindeyse, atfı üçüncü kişiden olduğu kadar ilk elden de anlamak için. Deneyimi yaşayan kişi, diğer kişiden ne kadar farklıysa, bu girişimden beklenebilecek başarı da o oranda düşük olacaktır. İçinde bulunduğumuz durumda konuyla ilgili bir bakış açısına sahibizdir; ancak, başka bir türün deneyimini *onun* bakış açısı olmadan anlamaya çalıştığımızdaki gibi, başka bir bakış açısından yaklaşacak olursak, kendi deneyimimizi doğru dürüst anlamak konusunda da aynı ölçüde zorluk yaşarız.[8]

8 Türlerarası engelleri hayal gücünün yardımıyla aşmak benim düşündüğümden daha kolay olabilir. Örneğin kör insanlar yakınlarındaki nesneleri bir tür sonar ile, yani sesle ya da baston kullanarak tespit edebilir. Belki de bunun nasıl bir şey olduğu bilinirse, paralel olarak bir yarasanın çok daha incelikli sonar sistemine sahip olmanın nasıl bir şey olduğu genel hatlarıyla hayal edilebilir. Kişinin kendisi ile diğer insanlar ve diğer türler arasındaki mesafe farklı aralıklarda olabilir. Diğer insanlar hakkında bile onlar gibi olmanın nasıl bir şey olduğu düşüncesi sadece kısmidir ve insan kendisinden çok daha farklı türlere geçiş yaptığında, azalmakla birlikte kısmi bir anlayış hâlâ söz

Bu, zihin-beden problemiyle doğrudan ilgilidir. Çünkü deneyimle ilgili olgular –onu tecrübe eden organizma *için* nasıl olduğu hakkındaki olgular– sadece tek bir bakış açısından anlaşılabilir nitelikteyse, deneyimlerin gerçek niteliklerinin o organizmanın fiziksel işleyişinde nasıl açığa çıkabileceği merak konusudur. Organizmanın fiziksel işleyişi, *kusursuz* bir nesnel olgular alanıdır, yani birçok bakış açısından ve farklı algı sistemlerine sahip bireyler tarafından gözlemlenebilecek ve anlaşılabilecek türden olgular. Bilim insanlarının yarasa nörofizyolojisi hakkında bilgi edinmesi için benzer imgesel engeller yoktur ve zeki yarasalar ya da Marslılar da insan beyni hakkında bizim öğrenebileceğimizden çok daha fazlasını öğrenebilirler.

Bu, başlı başına indirgeme karşıtı bir tartışma değildir. Hiçbir görsel algı bilgisine ve anlayışına sahip olmayan Marslı bir bilim insanı gökkuşağını, yıldırımı ya da bulutları fiziksel bir olgu olarak kavrayabilir, buna karşın gökkuşağı, yıldırım ya da bulut kavramlarının bir insan için ne anlama geldiğini ya da bunların olgusal dünyamızda kapladığı yeri hiçbir zaman anlayamayabilir. Bu kavramlar tarafından ortaya konan şeylerin nesnel doğasını kavrayabilmesi mümkündür, çünkü kavramların kendisi belirli bir bakış açısıyla ve belirli bir görsel olgusallıkla ilişkili olmasına rağmen, sadece o bakış açısından kavranan şeyler değildir: Bir bakış açısından gözlemlenebilirler, ancak onun ötesindedirler; dolayısıyla, aynı zamanda gerek aynı organizmalar gerekse başkaları tarafından, başka bakış açılarından da gözlemlenebilirler. Yıldırım, görsel görüntüsüyle yansıtılmayan nesnel bir niteliğe sahiptir ve bir Marslı tarafından görüntüsü olmadan da incelenebilir. Daha net olmak gerekirse, görsel görüntüsünde ortaya konandan *daha* nesnel bir niteliğe sahiptir. Öznel betimlemeden nesnel betimlemeye geçişten bahsetmişken, kişinin

konusu olabilir. Hayal gücü son derece esnektir. Ne var ki anlatmak istediğim şey, bir yarasa olmanın nasıl bir şey olduğunu *bilemeyeceğimiz* değildir. Bu tür bir epistemolojik problem ortaya atıyor değilim. Anlatmak istediğim daha ziyade bir yarasa olmanın nasıl bir şey olduğu hakkında bir *fikir* oluşturmak (ve daha ziyade bir yarasa olmanın nasıl bir şey olduğunu bilmek) için bile kişinin bir yarasanın bakış açısını kullanması gerektiğidir. Eğer kişi kabaca ya da bir dereceye kadar bu bakış açısını kullanabilirse, kişinin fikri de kabataslak ya da kısmi olacaktır. Ya da şu anki anlayış kapasitemizle öyle görünmektedir.

ulaşabileceği ya da ulaşamayacağı bir son noktanın varlığı, eşyanın tamamen nesnel yapısal doğası hakkında çekimser kalmak istiyorum. Nesnelliği, anlama yetisinin yolculuk edebileceği bir yol olarak düşünmek daha doğru olabilir. Ve yıldırım gibi bir olguyu anlamak için, tamamen insana ait bakış açısından olabildiğince uzaklaşmak mantıklıdır.[9]

Öte yandan, deneyim söz konusu olduğunda, belirli bir bakış açısıyla ilişki daha yakın gibi görünür. Öznenin bir deneyimi kavradığı belirli bir bakış açısı olmadığında deneyimin *nesnel* niteliğinin ne anlama gelebileceğini anlamak zordur. Sonuçta yarasanın bakış açısı ortadan kaldırılacak olursa, yarasa olmanın nasıl bir şey olduğu hakkında geriye ne kalır? Ancak, eğer deneyim öznel niteliğine ek olarak birçok farklı bakış açısından kavranabilecek nesnel bir yapıya sahip değilse, beynimi inceleyen bir Marslının benim zihinsel süreçlerim olan fiziksel süreçleri (yıldırımın fiziksel süreçlerini gözlemleyebileceği gibi) sadece farklı bir bakış açısından gözlemleyebileceği nasıl varsayılabilir? Dolayısıyla fizyolog bir bilim insanı bunları başka bir bakış açısından nasıl gözlemleyebilir?[10]

Psikofiziksel indirgemeyle ilgili olarak genel bir zorlukla karşı karşıya kalmış gibi göründüğümüz söylenebilir. Diğer alanlardaki indirgeme süreci, daha nesnel olmaya, şeylerin gerçek doğası hakkında daha doğru ve kesin bir bakış açısına ulaşmaya yönelik bir girişimdir. Bu, incelenen nesneye yönelik bireysel ya da türe özgü bakış açılarına olan bağlılığımız azaltılarak başarılabilir. Bir nesneyi duyularımız üzerinde bıraktığı izlenime dayanarak değil, onun daha genel etkilerine ve insan duyuları dışında başka araçlarla keşfedilebilir olan özelliklerine dayanarak tanımlarız. İnsana ait belirli bir bakış

9 Daha nesnel ve daha öznel betimlemeler ya da bakış açıları arasında sadece, insana ait daha geniş bir bakış açısından bir ayrım yapılabilse bile söz konusu problemin ele alınması mümkündür. Bu tür bir kavramsal göreceliliği benimsiyor değilim, ancak psikofiziksel indirgemenin diğer durumlarda öznel-nesnel modelle bağdaştırılamayacağı görüşünü savunmak için bu görüşün çürütülmesi gerekmez.

10 *Mona Lisa* tablosuna baktığımda yaşadığım görsel deneyim belirli bir niteliğe sahiptir ve beynimi inceleyen biri tarafından hiçbir şekilde izi sürülemez. Orada *Mona Lisa*'nın küçücük bir görüntüsünü görse bile, onu deneyimle ilişkilendirmek için hiçbir nedeni olamaz.

açısına ne kadar az bağlı olursa, yaptığımız tanım da o kadar nesnel olur. Bu yolu izlemek mümkündür, çünkü dış dünya hakkında düşünmek için kullandığımız kavramlar ve düşünceler başlangıçta bizim algısal donanımımızı içeren bir bakış açısından uygulamaya konmasına rağmen, bu kavramları ve düşünceleri onların ötesindeki şeylerden bahsetmek için kullanırız — hakkında olgusal bir bakış açısına *sahip olduğumuz* şeyler. Dolayısıyla, birinden diğeri için vazgeçmek ve hâlâ aynı şeyler hakkında düşünmek mümkündür.

Ne var ki, deneyimin kendisi bu modele uymuyor gibi görünmektedir. Görüntüden gerçekliğe geçme düşüncesinin burada herhangi bir anlam ifade etmediği söylenebilir. Bu durumda, bir olguya yönelik başlangıçtaki öznel bakış açısından, daha nesnel ancak aynı şeyle ilgili olan başka bir bakış açısı lehine vazgeçerek, aynı olguyu anlamak için daha nesnel bir anlayışa ulaşmaya çalışmak neye benzetilebilir? İnsan deneyiminin gerçek doğasına, belirli insan bakış açımızdan vazgeçerek ve ancak bizim gibi olmanın nasıl bir şey olduğundan tamamen habersiz bir varlığın koyabileceği bir tanıma ulaşmaya çalışarak yaklaşabileceğimiz düşüncesi kesinlikle mantıksız *gözükmektedir.* Deneyimin öznel yapısı sadece tek bir bakış açısından tam olarak kavranabiliyorsa, daha nesnel olmak –yani belirli bir bakış açısına daha az bağlı kalmak– bizi olgunun gerçek doğasına yaklaştırmaz: Ondan daha da uzaklaştırır.

Deneyimin indirgenebilir olduğuna yönelik bu itirazın tohumlarının bir bakıma başarılı indirgeme örneklerinde zaten bulunduğu söylenebilir; çünkü sesin aslında havada ya da başka ortamlarda bir dalga olgusu olduğunu keşfederken bir bakış açısını başka bir bakış açısını kullanmak için terk ederiz ve terk ettiğimiz işitsel, insana ya da hayvana ait bakış açısı indirgenmemiş kalır. Son derece farklı türlerin üyeleri aynı fiziksel olayı nesnel ifadelerle anlayabilir ve bu, diğer türlerin algılama biçimlerini de anlamalarını gerektirmez. Dolayısıyla, kendilerine özgü bakış açılarının, her ikisinin de kavrayabildiği ortak gerçekliğin bir parçası olmadığı ortak bir gerçeklikten bahsedebilirler. İndirgeme ancak türe özgü bakış açısı, indirgenecek şeyin dışında tutulursa başarılı olabilir.

Ancak, dış dünyayı tüm yönleriyle kavramak ve anlamak adına bu bakış açısını bir kenara bırakırken haklı olmakla birlikte, tamamen göz ardı edemeyiz, çünkü bu bakış açısı iç dünyanın temelidir ve sadece bu dünya hakkındaki bir bakış açısı değildir. Felsefi psikolojinin son dönemdeki yeni-davranışçılık [*neobehaviourism*] görüşünün altında büyük ölçüde indirgenemeyecek hiçbir şey kalmaması adına nesnel zihin kavramı oluşturma çabası yatar. Fiziksel bir zihin teorisinin deneyimin öznel niteliğini aydınlatması gerektiğini kabul ediyorsak, şu anda var olan hiçbir düşünce biçiminin bunun nasıl yapılabileceği hakkında bize bir ipucu vermediğini de kabul etmemiz gerekir. Bu problem kendine özgüdür. Eğer zihinsel süreçler aslında fiziksel süreçlerse, doğası gereği,[11]

11 Dolayısıyla sebep ve sebepten ayrık sonuçta olduğu gibi olumsal bir ilişki olamaz. Fiziksel bir durumun belirli bir şekilde hissedildiği doğrudur. Saul Kripke *Semantics of Natural Language* çalışmasında nedensel davranışçı analizlerin ve bununla bağlantılı zihin analizlerinin başarısız olduklarını, çünkü örneğin "acı"yı yalnızca sızının olumsal bir adı olarak gördüklerini öne sürer. Deneyimin nesnel karakteri (Kripke'nin ifadesiyle "onun anlık olgusal niteliği" [s. 340]) bu gibi analizlerin dışarıda bıraktığı ana özelliktir ve ***kesinlikle*** deneyimin kendisidir. Benim görüşüm Kripke'nin görüşüyle oldukça benzerdir. Kripke gibi ben de belli bir beyin durumunun muhakkak belli bir nesnel niteliğe sahip olması gerektiği hipotezinin daha ileri bir açıklama olmadan anlaşılmaz olduğunu düşünüyorum. Zihin-beyin ilişkisini olumsal olarak değerlendiren teoriler böyle bir açıklama getirmez, ancak belki de henüz keşfedilmemiş başka alternatifler vardır.
Zihin-beyin ilişkisinin neden zorunlu olduğunu açıklayan bir teori, her şeye rağmen bizi Kripke'nin niçin bu ilişkinin yine de olumsal göründüğüne açıklık getirme problemiyle baş başa bırakabilir. Bu zorluk bana şu açıdan üstesinden gelinebilir gibi görünüyor. Bir şeyi algısal, sempatik ya da sembolik olarak canlandırarak hayal edebiliriz. Sembolik hayal gücünü bir kenara bırakıp algısal ve sempatik hayal gücünün nasıl işlediğine değineceğim. Bir şeyi algısal olarak hayal etmek için bilinçli bir şekilde o şeyi algıladığımızı düşünürüz. Bir şeyi sempatik olarak hayal etmek içinse bilinçli bir şekilde o şeyin kendisine benzeyen bir şey olduğumuzu düşünürüz. (Bu yöntem sadece zihinsel olayları ve bakışları hayal etmek için kullanılabilir — kendimizin ya da bir başkasının.) Onunla bağlantılı bir beyin durumu olmadan, meydana gelen zihinsel bir durumu hayal etmeye çalıştığımızda, ilk olarak zihinsel durumun meydana gelmesini sempatik olarak hayal ederiz: yani zihinsel olarak ona benzeyen bir durumda olduğumuzu düşünürüz. Aynı zamanda, ilkiyle bağlantısı olmayan başka bir durumda olduğumuzu düşünerek, algısal olarak onunla ilişkili fiziksel bir durumun meydana gelmediğini hayal etmeye çalışırız; bu, fiziksel duruma benzeyen bir durum olmadığında içinde bulunacağımıza benzeyen bir durumdur. Fiziksel özelliklerin hayal edilmesi algısal, zihinsel özelliklerin hayal edilmesi sempatik iken, öyle görünüyor ki onunla bağlantılı zihinsel bir durum olmaksızın meydana gelen herhangi bir deneyimi hayal edebiliriz ve bunun tam tersi de geçerlidir. Aralarındaki ilişki zorunlu olsa bile olumsal görünecektir ve bunun nedeni hayal gücünün birbirinden farklı bağımsız türleri olmasıdır.

belli fiziksel süreçlerden geçecek bir şey var demektir. Ama bunun neden böyle olduğu gizemini korumaktadır.

Bu düşüncelerden nasıl bir sonuca varılmalıdır ve sonrasında ne yapılması gerekir? Fizikalizmin yanlış olması gerektiği sonucuna varmak hata olacaktır. Sağlam bir temele dayanmayan nesnel bir zihin analizini benimseyen fizikalist hipotezlerin yetersizliğiyle hiçbir şey kanıtlanamaz. Fizikalizmin, nasıl doğru ve geçerli olabileceğiyle ilgili şu an için hiçbir fikre sahip olmamamız nedeniyle anlayamadığımız bir görüş olduğunu söylemek daha doğru olacaktır. Belki de bir şeyleri anlamak için bu görüşün şart olduğunu düşünmek mantıksız olabilir. Sonuçta fizikalizm yeterince açıktır: Zihinsel durumlar bedensel durumlardır; zihinsel olaylar fiziksel olaylardır. Bunların *hangi* fiziksel durumlar ve olaylar olduklarını bilmiyoruz, ama bu, söz konusu varsayımı anlamamıza engel oluşturmamalıdır. "-dır" ekinden daha net ne olabilir?

Ancak, ben yanıltıcı olanın tam da "-dır" ekinin bariz netliği olduğuna inanıyorum. X, Y'dir dendiğinde çoğunlukla bunun nasıl olabileceğini biliriz, ancak bu, kavramsal ya da teorik altyapıya bağlıdır ve sadece "-dır" eki tarafından aktarılmaz. "X" ve "Y"nin ikisinin de nasıl bir gönderme yaptığını ve ne türde şeylere gönderme yaptığını biliriz ve bu iki göndergesel yolun tek bir şeyde ve noktada nasıl buluşabileceği hakkında kabataslak bir fikrimiz vardır; ister nesne olsun, ister bir süreç ya da bir olay. Ancak, iki özdeşlik ifadesi oldukça farklı olduğunda nasıl doğru/gerçek olabileceği net olmayabilir. İki göndergesel yolun bir noktada nasıl buluşabileceği ya da ne türde şeylerde buluşabileceği hakkında kabataslak bile olsa bir fikre sahip olmayabiliriz ve anlamamız için teorik bir çerçeve sunulması gerekebilir. Çerçeve olmadan, özdeşliği çepeçevre saran bir gizem atmosferi söz konusu olur.

Bu, temel bilimsel buluşlara dair kişinin gerçekten anlamadan kabul etmesi gereken önermeler olarak ortaya konan popüler sunumların büyülü havasını açıklar. Örneğin, şimdilerde insanlara erken yaşlarda önemli olan

Kişi, sempatik hayal gücünün, algısal hayal gücüne benzer şekilde işlediği gibi yanlış bir kanıya varırsa, solipsizm ortaya çıkmış olur: Bu durumda kişiye kendisinin yaşamadığı bir deneyimi hayal etmek imkânsız görünür.

tek şey gerçekte enerjidir deniyor. Ancak "-dır" ekinin ne anlama geldiğini bilmesine rağmen, çoğu kişinin bu iddiayı doğru yapan şeyin ne olduğu hakkında hiçbir fikre sahip olmamasının nedeni teorik altyapı eksikliğidir.

Şu anda fizikalizmin durumu, önemi olan tek şey enerjidir hipotezi Sokrates'ten önce yaşamış bir filozof tarafından dile getirilmiş olsaydı, ortaya çıkacak olan duruma benzemektedir. Bunun nasıl doğru olabileceği fikrinin kaynaklarına sahip değiliz. Zihinsel bir olay fiziksel bir olaydır şeklindeki varsayımı anlamak için "-dır" ekinin anlaşılmasından fazlasına ihtiyacımız vardır. Zihinsel ve fiziksel ifadelerinin nasıl aynı şeye gönderme yapabileceği hakkında bir fikre sahip olmadığımız gibi, diğer alanlardaki bilinen teorik özdeşlik analojileri de bunu sağlamakta başarısızdır. Başarısızdırlar, çünkü bilinen modele göre zihinsel ifadelerin fiziksel olaylara gönderme yaptığını düşünürsek, ya ayrı öznel olaylar, fiziksel olaylara zihinsel göndermenin güvence altına alındığı etkiler olarak görünür ya da zihinsel ifadelerin nasıl gönderme yaptığıyla ilgili yanlış bir açıklamaya varırız (örneğin, nedensel davranışçı açıklama).

Ne gariptir ki tam olarak anlayamadığımız bir şeyin doğruluğu ve gerçekliği için kanıtımız olabilir. Böcek metamorfozuyla ilgili bilgisi olmayan birinin güvenli bir kasaya bir tırtıl kilitlediğini ve haftalar sonra kasa açıldığında içinden bir kelebek çıktığını varsayalım. Eğer kişi, kasanın bu süre içinde kapalı kaldığından eminse, kelebeğin başlangıçta bir tırtıl olduğuna inanmak için nedeni vardır, bunun nasıl böyle olduğu konusunda bir fikri olmasa bile. (Bir olasılık da tırtılın içinde onu yutan ve bir kelebeğe dönüşen küçük bir kanatlı parazit olduğudur.)

Fizikalizmle ilgili olarak böyle bir noktada olduğumuz söylenebilir. Donald Davidson'a göre zihinsel olayların fiziksel nedenleri ve sonuçları varsa, fiziksel tanımlamaları olmalıdır. Davidson genel psikofiziksel bir teorimiz olmasa –ve aslında *olamasa*– bile buna inanmak için nedenimiz olduğunu savunur.[12] Davidson'ın bu görüşü istemli zihinsel olaylar için geçerlidir, ancak

12 Bkz. "Mental Events", Lawrence Foster ve J.W. Swanson (ed.), *Experience and Theory* içinde, Amherst: University of Massachusetts Press, 1970; fakat psikofiziksel yasalar aleyhindeki görüşlerini anlamadığımı söylemeliyim.

bana göre hislerin fiziksel süreçler olduğuna inanmak için de bazı nedenlerimiz vardır, nasıl olduğunu anlamasak bile. Davidson'ın görüşüne göre bazı fiziksel olaylar indirgenemez zihinsel özelliklere sahiptir ve belki de bu şekilde tanımlanabilir olan bazı görüşler doğrudur. Ancak, şu anda oluşturabileceğimiz hiçbir fikir bununla bağdaşmaz; ya da bunu kavramamızı sağlayacak bir teorinin nasıl olabileceği hakkında hiçbir fikrimiz yoktur.[13]

Deneyimlerin nesnel bir niteliğe sahip olmasının ne anlama gelebileceği temel sorusu üzerine çok az çalışma vardır (beyin konusu bunun tamamen dışında tutulabilir). Bir diğer deyişle, bana nasıl göründükleri sorusu yerine deneyimlerimin *gerçekten* nasıl olduğu sorusunu sormak anlamlı mıdır? Deneyimlerin doğasının fiziksel tanımlamada net bir şekilde ortaya konduğu hipotezini, daha önemli bir noktayı, yani nesnel bir yapıya sahip olduklarını (ya da nesnel süreçlerin öznel bir doğası olabileceğini) anlamadan tam olarak anlamak mümkün değildir.[14]

Varsayıma dayanan bir öneriyle bitirmek istiyorum. Öznel ve nesnel ayrımına başka bir açıdan yaklaşmak da mümkündür. Zihin ile beyin arasındaki ilişkiyi kısa süreliğine bir kenara bırakıp başlı başına daha nesnel bir zihin anlayışına ulaşmaya çalışabiliriz. Şu an için hayal gücüne dayanmadan –deneyimi yaşayan öznenin bakış açısını kullanmadan– deneyimin öznel niteliği hakkında düşünmek için tamamen donanımsızız. Bu, yeni kavramlar oluşturma ve yeni bir yöntem –empati ya da hayal gücüne bağlı olmayan nesnel bir olgusallık– geliştirme mücadelesi olarak görülmelidir. Her şeyi net bir şekilde ortaya koyamayacak olsa bile, amacı bir dereceye kadar da olsa deneyimlerin öznel niteliğini, bu deneyimleri yaşama kabiliyeti olmayan canlılarca anlaşılabilecek bir şekilde tanımlamak olacaktır.

13 "Physicalism", *Philosophical Review*, Vol. LXXIV, No 3, 1965, sayfa 339-356'daki makalem benzer görüşler içerir, *Modern Materialism*'de ek notlarla yeniden basılmıştır (John O'Connor (ed.), New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1969).

14 Bu soru, zihin-beden problemiyle yakın ilişkisi çoğunlukla göz ardı edilen başka zihinler probleminin de sorusudur. Kişi nesnel deneyimin öznel bir yapısı olabileceğini anlarsa, kendisinin dışındaki nesnelerin varlığını da anlayabilir.

Bu olgusallığı yarasaların sonar deneyimlerini betimlemek için geliştirmemiz gerekebilir; ancak insanla başlamak da mümkündür. Örneğin, doğuştan kör olan birine görmenin nasıl olduğunu açıklamak için kullanılabilecek kavramlar geliştirmeye çalışılabilir. Kişi en sonunda hiçbir yere varamayabilir, ancak şu an yapabildiğimizden daha nesnel ve çok daha kesin ve doğru bir ifade yöntemi geliştirmek mümkün olmalıdır. Bu konuyla ilgili tartışmalarda karşımıza çıkan farklı türde, kesinlikten uzak analojiler, örneğin, "Kırmızı, bir trompetin çıkardığı sese benzer," anlamlı ve işe yarar değildir. Bu sadece hem bir trompetin sesini duymuş hem de kırmızı rengi görmüş biri için açıktır. Ancak, algının yapısal özellikleri nesnel tanımlamaya daha açık olabilir, dışarıda kalan bir şey olsa bile. Ve ilk elden öğrendiklerimize alternatif kavramlar, öznel kavramların sağladığı ifade kolaylığı ve doğrudanlık nedeniyle mahrum kaldığımız bir düşünceye ve anlayışa, kendi deneyimimiz hakkında bile, ulaşmamızı sağlayabilir.

Bu anlamda nesnel bir olgusallık, kendi yararı dışında, daha anlaşılır bir modele ulaşmak için deneyimin fiziksel[15] temeli hakkında sorular sorulmasına imkân verebilir. Bu tür nesnel bir tanımlamaya imkân veren öznel deneyimle ilgili görüşler, daha bildik türde nesnel açıklamalar için daha iyi bir aday olabilir. Ancak, bu tahmin doğru olsun olmasın, herhangi bir fiziksel zihin teorisinin, genel öznel-nesnel problemine daha fazla kafa yorulmadan kapsamlı bir şekilde tasarlanmış olması mümkün görünmemektedir. Aksi halde, zihin-beden problemini ondan kaçınmadan ortaya atmak bile mümkün olmaz.

Çeviren Özge Çağlar Aksoy

15 "Fiziksel" kelimesini tanımlamadım, ancak sadece çağdaş fizik kavramlarıyla tanımlanabilen şeylerle ilgili olmadığı açıktır, çünkü yeni gelişmeler beklentisi içindeyiz. Zihinsel olguların eninde sonunda fiziksel olduğunun kabul edilmesini hiçbir şeyin engelleyemeyeceğini düşünenler olabilir. Ancak, fiziksel hakkında başka ne söylenirse söylensin nesnel olmalıdır. Dolayısıyla eğer fiziksel ile ilgili düşüncelerimiz zihinsel olguları içine alacak kadar kapsamlı hale gelecek olursa, bu olgulara nesnel bir nitelik vermek zorunda olacaktır — zaten fiziksel olarak kabul edilen diğer olgulara dayanarak analiz edilse de, edilmese de. Ne var ki zihinsel-fiziksel ilişkilerin en sonunda temel ifadeleri her iki kategoride de net olarak konumlandırılamayan bir teoriyle açıklanması bana daha olası görünmektedir.

Kaynakça

Armstrong, D.M., *A Materialist Theory of the Mind*, Londra: Routledge & Kegan Paul, 1968.

Davidson, Donald, "Mental Events", Lawrence Foster ve J.W. Swanson (ed.), *Experience and Theory* içinde, Amherst: University of Massachusetts Press, 1970.

Dennett, D.C., *Content and Consciousness*, Londra: Routledge & Kegan Paul, 1969.

Dennett, D.C., "Review of J.R. Lucas, *The Freedom of the Will*", *Journal of Philosophy*, Vol. LXIX, No 21, 1972, ss. 527-31.

Kripke, Saul, "Naming and Necessity", D. Davidson ve G. Harman (ed.), *Semantics of Natural Language* içinde, Dordrecht: Reidel, 1972.

Lewis, David K., "An Argument for the Identity Theory", *Journal of Philosophy*, Vol. LXIII / 1, 1966, ss. 17-25.

Nagel, Thomas, "Physicalism", *Philosophical Review*, Vol. LXXIV, No 3, 1965, ss. 339-356.

Nagel, Thomas, "Armstrong on the Mind", *Philosophical Review*, Vol. LXXIX, No 3, 1970, ss. 394-403.

O'Connor, John (ed.), *Modern Materialism*, New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1969.

Putnam, Hilary, "Psychological Predicates", W.H. Capitan ve D.D. Merrill (ed.), *Art, Mind & Religion* içinde, Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1967.

Rorty, Richard, "Mind-Body Identity, Privacy, and Categories", *Review of Metaphysics*, Vol. XIX, No 1, 1965, ss. 24-54.

Rosenthal, David M., *Materialism & the Mind-Body Problem*, Engelwood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1971.

Smart, J.J.C., *Philosophy and Scientific Realism*, Londra: Routledge & Kegan Paul, 1963.

Thornton, M.T., "Ostensive Terms and Materialism", *The Monist*, Vol. LVI, No 2, 1972, ss. 193-214.

Husserl Fenomenolojisi ve Fenomenolojik Psikoterapi Üzerine

DİLER EZGİ TARHAN*

Absract: The Husserl phenomenology that transcends the fields of psychology and psychotherapy, as a tradition that finds its foundations in Brentano's descriptive psychology and affects Gestalt psychology through Brentano and inspired by phenomenological psychotherapy, a priori is a science of consciousness. Phenomenology, which investigates the a priori possibilities of knowledge, rather than the lawfulness of nature, carries us to the reality of subjunctivated psychic experiences on a transcendental ground where consciousness is purified. These pure psychic experiences constitute the objective research field of not only phenomenology, but also the psychiatry and psychology sciences that explore the limits and possibilities of consciousness. Because in the phenomenological method, everything that is subject to consciousness is neither intrinsic to consciousness nor transcendent to consciousness, and even because consciousness is directed intentionally to them and even enables a reflective immanent perception to be able to subject themselves to them; phenomenological psychotherapy has a rich infrastructure that nourishes the philosophy of mind and phenomenological psychology. What is intended to be done with this article is to illuminate the effect of the phenomenology method that works on the common problems, and that enable them to negotiate among themselves and investigates the possibility of objective knowledge on the basis of a priori consciousness that influences these cognitive and spiritual disciplines and especially to illuminate the effect on phenomenological psychotherapy.

Keywords: Phenomenology, psychiatry, consciousness, phenomenological psychotherapy, phenomenological psychology, consciousness philosophy.

* Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Gelişim Üniversitesi, UBYO Sosyal Hizmet Bölümü, dilertarhan@gmail.com

Bu makale, 05.04.2020 ve 09.04.2020 tarihli hakem raporları ile kabul edilmiştir.

Tarihte ilk kez 18. yüzyılda Lambert'in *Neues Organon* (Yeni Organon) adlı eserinde "nesnel görünüş bilimi" anlamında kullanılan "fenomenoloji" terimi, daha sonra Kant, Fichte, Hegel ve Merleau-Ponty gibi düşünürler tarafından çeşitli bağlamlarda kullanılmış olup ilk olarak temelleri Franz Brentano tarafından atılan, kuramsallaşması ise Edmund Husserl'e mal edilen *a priori* bilinç bilimidir. Daha doğru bir deyişle Husserl, hocası Franz Brentano'da psikolojik zeminde inşa edilen betimleyici fenomenolojiyi epistemolojik bakımdan ele alarak 20. yüzyıl fenomenolojisinin kurucusu olmuştur. Fakat Husserl fenomenolojisi, elbette Brentano'nun kuramına çok şey borçludur. Örneğin, "Intentionalität" düşüncesini Skolastiklerden devralarak Aristotelesçi bir yorumunu geliştiren Brentano, Husserl fenomenolojisinin belkemiği olacak bu kavramı, kendi betimleyici psikolojisinde (*deskriptive Psychologie*)[1] kullanmış; hocası Brentano'nun görüşlerini psikolojik unsurlarından arındırarak benimseyen Husserl ise hocasının betimleyici psikolojisinden hareketle betimleyici bir fenomenoloji geliştirmiştir. Türkçeye "yönelimsellik" olarak tercüme edilen "Intentionalität" terimi, bilincin her daim bir şeyin bilinci olmasını ifade etmektedir. Yani bilinç, her ediminde kasıtlı olarak bir şeye yönelmekte, kasıtlı olarak bir şeyi niyet edinmekte ve o şeyle ilgili bir edimi gerçekleştirmektedir. Bu niyetsel yönelim, Brentano'da doğrudan fiziksel ve psişik fenomenlere dair bir yönelim olarak ele alınırken Husserl'de ise aynı görüş, bilincin psişik veya fiziksel şeylerin anlamlarına yönelimi şeklinde değerlendirilmektedir. Yani Husserl'de bilincin *a priori* yönelimi, anlamlar sayesinde mümkün olmakta ve nihayetinde de yine yeni anlamları doğurmaktadır. İşte bu semantik yönelim kuramı, Husserl fenomenolojisinin başat kavramlarından biri olan "Intention" teriminin neden fenomenolojik epistemolojinin temelinde olduğunu açık kılmaktadır. Zira bilinç, şeylere her niyetsel yöneliminde onlara aktif bir biçimde meyletmekte ve bu aktif yönelim, bilinçte alımlayıcı (*rezeptiv*) bir farkındalığı doğurmaktadır. Demek ki Husserl'de bilinç pasif bir bilinç değil, aktif bir bilinçtir. Kaldı ki bilinç zaten aktif olduğu için "tamalgı" (*Apper-*

1 Franz Brentano, *Deskriptive Psychologie*, Roderick M. Chisholm ve Wilhelm Baumgartner (ed.), Hamburg: Meiner Verlag, 1982.

zeption) özelliğine sahip olabilmekte ve kısmi ya da yanıltıcı algıları bilinçte düzeltip tamamlayabilmektedir. Örneğin tek bir kanadını gördüğümüz çift kanatlı bir kapıyı bilincimizde kolaylıkla tamamlayabilmekte veya bir illüzyondaki algı yanılmasının aslına uygun olmayan bir anlam (*noema*) kayması içerdiğini idrak ederek onu kolaylıkla bir "yanılsama" veya "illüzyon" olarak nitelendirebilmekteyiz. İşte bu görüşler yalnızca fenomenolojik epistemoloji açısından değil, aynı zamanda fenomenolojik psikoloji açısından da önem arz etmektedir. Zira Gestalt ekolünün "bütüncül algı kuramı"na yakın biçimde fenomenolojik psikolojide de tamalgıya tamamlayıcı ve bütünlükçü bir algı söz konusudur. Fakat bu bütüncül algının, Gestalt ekolünden farklı olarak fenomenolojik psikolojide yalnızca tecrübeye dayalı bir altyapıya değil, aynı zamanda önsezi türünden kategorik bir görüye dayalı da olduğu belirtilmelidir. Yani Husserl fenomenolojisi, ne algıyı idrakten, ne deneyimi yaşantıdan ne de bilinci görüsellikten ayırmaktadır. Bunların hepsi birbirini destekleyen ve tamamlayan unsurlar olarak, aynen algının kendi içindeki bütüncül idrakı gibi, birbirilerini bütünlemektedir.

Husserl'den başka Stumpf, Köhler, Wertheimer ve Freud gibi isimlere de hocalık yapmış olan Brentano, doğalcı psikolojiyi eleştirmiş ve doğalcı psikologların "iç gözlem" (*innere Beobachtung*) yöntemi yerine, "iç algı" (*innere Wahrnehmung*) yöntemini önermiştir. Kendi betimleyici psikolojisini Wundtçu psikolojinin aksine, ampirik fakat deneysel olmayan bir psikoloji olarak tesis eden Brentano'ya göre her deneyim, deneysel olmak zorunda değildir. Daha açık bir deyişle "iç gözlem" yönteminin deneysel olarak gözlem konusu ettiği psişik unsurlar, Brentano açısından gözlem konusu edilebilecek şeyler değildir. Bir şeyin gözlem konusu edilebilmesi için o şeye mesafe alınması gerektiğini söyleyen Brentano'ya göre bu mesafe alma işlemi, fiziksel fenomenler söz konusu olduğunda rahatlıkla gerçekleştirilebilmesine karşın, psişik fenomenler söz konusu olduğunda imkânsız hale gelmektedir. Zira psişik fenomenler, kişinin kendi ruhsal durumuna dair bir öz-farkındalıkla vuku bulmakta, ancak bu farkındalığın, kişinin kendi psikolojik durumunu gözlem konusu edebilecek denli üçüncü tekil kişi gözünden gözlemlenmesi olanaksız

görülmektedir. Bu nedenle Brentano, kendi tasvirci psikolojisinde doğalcı "iç gözlem" yöntemini kusurlu bulmakta ve onun yerine psişik fenomenlerin dışarıdan bir gözlemini değil de içeriden nesnel bir algısını mümkün kılan "iç algı" yöntemini önermektedir. Yani psişik fenomenleri, doğadaki fiziksel olgularla aynı ontik düzeye indirgeyip üçüncü kişi gözünden gözlemlememiz mümkün değildir. Böylece Brentano, psişik fenomenlerin üçüncü tekil kişi gözünden bir gözleminin değil, birinci tekil kişi gözünden bir algısının mümkün olabileceğini söyleyerek psikolojik hallerimizi, onları yaşarken reflektif bir bakış açısıyla algılayabileceğimizi söylemektedir. Öyle ki, psişik fenomenleri yaşadığımız an, bilincimizde uyanan onlara dair iç algı, onlara bir mesafe almamızı gerektirmeksizin yaşantı esnasında ortaya çıkan içsel bir farkındalıktır. Demek ki "iç gözlem" yöntemi yerine önerdiği "iç algı" yöntemiyle Brentano, psikolojik edimlerimizi fiziksel fenomenlerle aynı açıklama kategorilerine tâbî tutma yanılgısına düşen deneysel psikolojiden ayrılmaktadır. Fakat aynen "tamalgı" ve bilincin alımlama yetisi bağlamında da altını çizmiş olduğumuz üzere Husserl'deki kategorik görüsellik, Brentano'daki sezgisel arka plandan beslenmekte ve bu sezgisellik bakımından da hem Gestalt ekolünden hem de deneysel psikolojiden radikal bir biçimde ayrılmaktadır. Her ne kadar Husserl'deki sezgi, *a priori* bir görü olarak apaçıklık mefhumuna sadık kalan kategorik bir yaşantı olarak Brentano'daki sezginin geliştirilmiş bir hali olsa da Brentano'daki dolaysız sezgi anlayışının Husserl'i bu bakımdan da etkilemiş olduğu itiraf edilmelidir. Böylece iç algıyla kavranılan psişik fenomenler, yaşantı esnasında dolaysız bir sezgiyle yakalanmaktadır. Yani bilincin reflektif olarak kendilerine yöneldiği bilinç fenomenlerinin bilinci, bizzat onları yaşamakta olan kişi tarafından içsel bir algıyla kavranılmakta ve bu algı, kendisinden şüphe edilemez bir önseziyle tamamlanmaktadır.

Brentano'ya göre bilincin *intentional* nesnelere yönelimi, bilincin *a priori* niteliğidir. Dolayısıyla bilinç her daim reel ya da irreel şeylerin zihindeki fenomenlerine yönelmektedir. Psişik fenomenler, düşünmek, hayal etmek, kıskanmak, sevinmek vb. zihinsel fenomenlere karşılık düşerken fiziksel fe-

nomenler ise kendilerinde *intentional* bir nesne bulundurmayan, yani herhangi bir şeye yönelmeyen fenomenlerdir. Bu ayrımın daha anlaşılır olması adına bir örnek üzerinden söyleyecek olursak: Brentano'ya göre her bilinç edimi, kendinde kendisine yönelinmiş olan *intentional* nesneyi taşımaktadır. Bu *intentional* nesnenin bilinç edimindeki varlığı, Brentano'nun erken döneminde benimsediği "*intentional* içkin varoluş" düşüncesidir. Her ne kadar Brentano, felsefesinin erken döneminde kabul ettiği bu içkincilik görüşünü daha sonra reddederek "içkin varoluş" düşüncesinin yerine "içkin yönelim" düşüncesini yerleştirecek olsa da bilinç edimlerinin her daim yöneldikleri fenomeni kendilerinde taşıdıklarına ve o fenomenler sayesinde tamamlanacaklarına dair bir inanç beslenmektedir. İşte bu inanç, hangi terminolojik formülasyonla savunulursa savunulsun, nihayetinde ontik bir içkincilik düşüncesi şeklinde de olsa, epistemolojik bir *Intentionalität* şeklinde de olsa, her halükârda bilinç ediminin bir *Intention* esnasında ve kendisine yöneldiği ya da kendisinde taşıdığı fenomen sayesinde tamamlanabileceği savını ortaya koymaktadır. İşte bu sav, Brentano'dan hareketle temel dinamikleri kurulmuş olan Husserl fenomenolojisinin Gestalt psikolojisiyle yakınlığının belkemiğidir. Zira algı ve idrakın bir bütünlük sayesinde ortaya çıkabileceğine dair Gestaltçı kabul, bilinç edimlerinin tamamlanmasına vesile olan bilinç fenomenlerine muhtaçtır. Nitekim Husserl bu kabulü daha sonra "noema–noesis" formülasyonu üzerinden semantik bir zemine taşıyarak bilinç edimlerinin niyetsel olarak kendilerine yöneldiği fenomenlere ulaşma durumunda tamamlandıklarını, aksi halde yine bir şeye yönelmiş olarak ortaya çıkmalarına ve bu yönelim esnasında bir anlam kazanmakla birlikte yöneldikleri fenomene ulaşamamaları nedeniyle eksik kalacaklarını söylemektedir. Husserl'e göre şayet bilinç edimi, kendisine yöneldiği fenomene ulaşır ve kategorik bir görüsellikle tamamlanırsa, hem algı hem de idrak tamamlanmakta ve bu bilinç edimiyle ilgili bildirim içeren tümceler, dilde doğruluk değerine sahip önermelere göndermektedir. Öte yandan bilinç edimi, şayet kendisine yöneldiği fenomene ulaşamaz ve görüsel bir yaşantı ile tamamlanamazsa, algı da, idrak de eksik kalacağından *a priori* bir bilinç yaşantısı ortaya çıkmayacak ve bu tamamlanmamış yaşantılar

hakkında ifade edilen tümceler, dilde doğruluk değerinden yoksun ifadeler olarak kalacaktır. Öyleyse Husserl'in algı, idrak, yaşantı, ifade ve doğruluk arasında kurduğu bağıntı, yaşantıların tamamlanıp tamamlanmamasına bağlı olarak belirlenmekte; bu tamamlama fonksiyonunu ise –bilincin yöneldiği şeye ulaşıp ulaşmamasına bağlı olarak– görüsel tecrübe yerine getirmektedir. Fakat anlam, yaşantının *a priori* olarak tamamlanıp tamamlanmamasından bağımsız olarak bilinç ediminin bir şeye yönelimi esnasında açığa çıkmakta, bu nedenle de bir şeye yönelmiş olan tüm bilinç edimleri –yöneldikleri şeyin anlamsız veya anlam dışı olmaması kaydıyla– bir anlam içermektedir. İşte Husserl bu söz konusu anlamı "noema", edimin *a priori* olarak gerçekleşip gerçekleşmemesine bağlı olarak belirlenen doğruluk değeri alma koşulunu ise "noesis" olarak tayin etmektedir.

Brentano'ya göre bir aynanın, masanın yahut çiçeğin yöneldiği bir nesne olmadığından bunların zihindeki karşılıkları, "fiziksel fenomenler" olarak görülmektedir. Çünkü hakkında oldukları fenomenin kendisi hiçbir nesneye yönelmemektedir. "Yargılama", "tasarlama" ve "hissetme" fenomenleri olarak üç gruba ayrılan psişik fenomenler ise kendilerinde *intentional* bir nesne barındıran, yani bir şeye yönelimde bulunan fenomenlerdir. Örneğin bir ses, yöneldiği bir başka şey olmadığı için fiziksel fenomen iken, o sesi işitme edimi, o sese yönelmiş olmakla işitme gerçekleştirilebildiğinden psişik fenomendir. Yani "işitme edimi", işitilen bir ses olmaksızın veya bir sese kulak kabartılmaksızın var olamayacağından psişik fenomenken, sesin kendisi, ses olabilmek için kendinden başka bir şeye yönelmek zorunda olmaması nedeniyle fiziksel fenomendir. Brentano'nun fiziksel fenomenler bağlamında hâlâ ampirik temellerinden kopamadığı iddia edilmektedir. Fakat ampirik temellerinden kopamamış olsa da Brentano'nun betimleyici psikolojisi, ampirik olguları *a priori* bilinç zeminine taşıyan nesnel bir psikoloji olma iddiasındadır. Dolayısıyla Brentano ve Husserl açısından ampirik olma, deneysel ve olgusal olmaktan ziyade yaşantısal olmakla ilgilidir ki, yaşantılar da zaten olumsal şeyler değil, *a priori* bilinç deneyimleridir. İşte bilinç içeriği ile bilinç edimleri arasındaki bağıntıları soruşturan bu betimleyici psikolojinin Husserl

fenomenolojisi üzerinde tartışılmaz bir etkisi olmuştur. Fakat psikolojizm, tarihselcilik ve doğalcılıktan uzak bir meta-felsefe olarak kurulan Husserl fenomenolojisi, Brentano'dan devralınan entelektüel mirası, saf transandantal bir zeminde arıtarak benimsemiş ve tüm bilimlerin ortak anlam temellerini kendinde barındıran kesin bir bilim olarak fenomenolojiyi bu saf transandantal zemin üzerine inşa etmiştir. Öte yandan Husserl, Brentano'nun "iç algı" (*innere Wahrnehmung*) yöntemi yerine "içkin algı" (*immanente Wahrnehmung*) yöntemini önermiş ve bu yöntem sayesinde saf bir refleksiyona başvurarak özne ile nesne arasında bir geçişlilik temin etmiştir.

> İçkin algı, bilinç akışında verili yaşantılara geri dönebilme özelliğine sahip bir refleksiyondur ve bu yaşantıların sürekli geri dönüşlerle ele alınma tarzı, (onların özleri itibariyle her daim oradalığı vesilesiyle) tüm yaşantıları dolaysız bir bakışla, şimdide algılamaya imkân sunmaktadır. Her ne kadar Husserl'in içkin algısı bir "refleksiyon" olsa da her refleksiyon bir içkin algı değildir. Zira içkin algıda, içkin algı nesnelerinin şu anda ve orada bulunmaları zorunlu olarak şart olmasına karşın refleksiyonda bu durum geçerli değildir. Yani herhangi bir geçmiş yaşantının hatırlanması refleksiyon yoluyla mümkün olmasına rağmen her hatırlanan yaşantının içkin algısı mümkün olamamaktadır.[2]

Brentano'nun psişik ve fiziksel fenomenler üzerinden "iç algı" (*innere Wahrnehmung*)–"dış algı" (*äußere Wahrnehmung*) ayrımını ortaya koyduğu yerde Husserl, bilincin gerçek varlıkların zihindeki anlamlarına yönelmesi esnasındaki algıyı "aşkın algı" (*transzendente Wahrnehmung*), bilincin ideal varlıkların anlamlarına yöneldiği durumdaki algıyı ise "içkin algı" (*immanente Wahrnehmung*) olarak tayin etmiştir. Husserl, işte bu içkin ve aşkın algı türlerini birbirinden ayırt ettikten sonra onlar arasındaki tek ortaklığınsa *a priori Intentionalität* olduğunu söylemiştir. Aşkın algı, dış dünyadaki fiziksel gerçekliklerin zihindeki anlamlarına yönelirken içkin algı ise bilince içkin

2 Diler Ezgi Tarhan, "Husserl ve Frege'de Anlam Sorunu", İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı Doktora Tezi, İstanbul, 2019, ss. 274-275.

yaşantıların zihindeki anlamlarına yönelmektedir. Dolayısıyla bilinç, içkin algı esnasında formel; aşkın algı esnasında ise materyal bir ontoloji sahasında bulunmakta ve bu iki ayrı ontolojik zemin, iki ayrı semantik algının işlemesine vesile olmaktadır. Ancak, Husserl'in fenomenolojik psikoloji ve psikiyatri açısından önem arz eden metodolojisi, doğrudan "içkin algı" ve ona bağlı "saf refleksiyon" olduğundan, "aşkın algı" burada bizim için ikinci planda kalmaktadır. Zira kimsenin kendi iç yaşantıları başkası tarafından tarafsız ve dolaysızca gözlemlenemeyeceğinden, bireyin kendi kendine dönmesini ve kendi zihinsel yaşantılarına dair öz-farkındalığını, onları yaşadığı anda geliştirmesini sağlayan içkin algı yöntemi, terapistin manipüle edemeyeceği kadar dolaysız bir algının açığa çıkmasına vesile olmaktadır. Reflektif bir saflığa eşlik eden bu dolaysız algının terapist tarafından yorumlanması ise danışanda olup bitenin "apaçık" açığa çıkarıldığı fenomenolojik bir betimleme etkinliğine dönüşmektedir. Yani fenomenolojik psikiyatri, terapi esnasında apaçık bir dolaysızlıkla kendini ifşa eden bilinç yaşantılarının, terapist tarafından taraflı ve öznel bir yorumunun geliştirilmesini iki nedenden dolayı olanaksız görmektedir:

1. Fenomenolojik psikiyatri, terapistten terapide açığa çıkanları "yorumlama"sını değil, "betimleme"sini beklemektedir.

2. Terapide fenomenal olarak beliren içkin algı, o denli dolaysız bir yaşantı olarak açığa çıkar ki, bu saf reflektif yaşantı zaten terapist tarafından manipüle edilmesi mümkün olmayan bir apaçıklığa sahiptir.

Husserl fenomenolojisinde dünyevi ve doğal olan her şey indirgemeye uğratıldıktan sonra elde edilen saf transandantal yaşantılar, dolaysız bir görüsellikte apaçık kavranan özlerdir. Dolayısıyla artık hiçbir surette bilinci yanıltamaz olan bu saf *eidetik* anlamlar, hangi bilinç tarafından sezilirse sezilsin, her ne ise işte o olarak kavranılmaktadır. Bu yüzden de mutlak bir kendilik içinde kendisini bilince dayatan saf transandantal yaşantılarımız, ne terapist ne de bir başkası tarafından yanlış anlaşılma ya da yorumlanma lüksünün kalmadığı *eidetik* anlamlardır. Yapılacak tek şey, açığa çıkan bu saf yaşantıların betimlenmesidir. Öyleyse her danışan, fenomenolojik psikoterapi

yöntemleriyle kendi biricik benliği içinde kendi yaşantılarını ifşa edebilme olanağı bulmakta ve burada terapistin rolü, danışanın saf bilinç yaşantılarının zuhur etmesini betimlemeye indirgenmektedir. Fenomenolojik psikoterapiye göre bütün indirgemeler (*Reduktionen*) sonucunda elde edilen *eidetik* özler, transandantal bilincin kendiliğindenliğinin (*Spontanität*) bir dışavurumudur. Dolayısıyla fenomenolojik psikoterapide açığa çıkarılan şey, bilinç yaşantılarının yanlışlanamaz saf özü olarak aslında kişinin kendi transandantal kendiliğidir, ki Husserl'e göre kendi gibi olan zaten bir "kendiliğindenlik" ile ortaya çıkmaktadır. Demek ki modern psikoterapinin aksine fenomenolojik psikoterapinin terapistten beklentisi, "açıklamak" (*erklären*) değil, "anlamak" (*verstehen*); "yorumlamak" (*interpretieren*) değil, "betimlemek" (*beschreiben*) yönündedir. Fenomenolojik psikoterapide terapist, danışanın terapi esnasında kendiliğinden beliren saf bilinç yaşantılarının özünü kategorik bir görüsellikle betimlemelidir. O halde, fenomenolojik psikoterapide danışan, kendi kendine set çekerek kendindeki yanılsamaları, tüm diğer öznel yaşantı ve niteliklerle birlikte paranteze almakta, dünyalı olan her şeyle birlikte kendi bilincine de uyguladığı indirgemeyi, kendisine rağmen kendisi için gerçekleştirmektedir. İlk adımda fenomenolojik, ikinci adımda *eidetik* indirgemeler dizgesi adını verdiğimiz bu indirgemeler zinciri sonunda saf ve yanlışlanamaz halleriyle her şeyin özünü kategorik bir özgörü içinde kavramayı başarabilen transandantal ben, kendi mutlak anlamını reflektif bir dolaysızlıkla kavramakta ve şayet terapi amacına ulaşmışsa, terapi sonunda kendi saf *eidetik* bilinç yaşantılarıyla baş başa kalmaktadır. Bu nedenle bu aşamaya kadar, danışanın aşkın algıyı konu dışı bırakarak tamamen kendi içkin algı alanında derinleşmesiyle elde ettiği dolaysız yaşantılar, onun tüm psikolojik kaygı ve buhranlarının temelinde yatan sorunlarla apaçık bir yüzleşme ânı yaşamasını sağlayacak ve terapist, danışana yalnızca tüm bu süreçte kendini ifşa eden saf transandantal yaşantıların tasvirî bir resmini sunma konusunda yardımcı olabilecektir. Yani terapiste düşen görev, tüm indirgemeler ve içkin algı süreci sonucunda reflektif olarak kendini görmeyi başaran danışanın terapi esnasında açığa çıkan resmin tamamını bütünüyle görmesini sağlayabilmek adına

resmin bütünlüklü bir betimlemesini yapmaktır. İşte Husserl fenomenolojisinin Gestalt ekolüne yakın bir fenomenolojik psikoterapi doğurmasındaki en büyük etken de budur: Resmin bütününü görmeye çalışmak.

İlk kez Dilthey tarafından ortaya atılan, daha sonra Jaspers tarafından geliştirilen "anlamak" ile "açıklamak" arasındaki ayrım, insanların yaşantılarını anlayıp açıklayabilmek için başkasına ihtiyaç duyduklarını ortaya koymaktadır. Kişinin ancak başkası sayesinde ve başkası üzerinden kendisini bilmesini mümkün gören bu anlayış uyarınca reflektif bir bakış ancak bir ayna vazifesi görerek kendi iç yaşantılarımızı görmemize aracı olan tarafsız bir terapistin dolaysız yorumlarıyla mümkün olabilmektedir. Dilthey, tarihselcilik ile yaşama felsefesini harmanlayarak geliştirdiği hermeneutik kuramında "anlamak" (*verstehen*) ile "açıklamak" (*erklären*) arasında yaptığı ayrım uyarınca, rasyonalist bilimselliği "açıklayıcı" olmakla, empirist fenomenolojiyi ise "anlamlandırıcı" olmakla kategorize etmiştir. Tinsel yaşam hakkında ipucu veren yaşama fenomenlerini betimleyen fenomenoloji, mutlak özlerin *eidetik* anlamlarını dolaysız bir görüsellikle yakalayan "anlamlandırıcı" bir bilinç bilimi olarak görülmektedir. Dolayısıyla Freud'un başını çektiği geleneksel psikoterapi, tinselliği "açıklamak" yolunu tutarken, fenomenolojik psikoterapi ise bilinç yaşantılarını "anlamak" yolunu seçmektedir. Bir diğer önemli ayrılık, geleneksel psikoterapinin normatif bir tutumla nomotetik bir yöntemi benimsediği yerde fenomenolojik psikoterapinin ideografik yöntemi benimseyerek tinselliği belli açıklama kategorilerine tâbi tutma yanılgısına düşmemesidir.[3] Freud'un öncülük ettiği geleneksel psikoterapiden farklı olarak anlamayı ve betimlemeyi tercih eden fenomenolojik psikoterapi, daha sonra Jung ve Yalom gibi isimler tarafından geliştirilerek nomotetik biçimde yürütülmüş psikolojik araştırma sonuçlarının bilgiyi sakatladığı kanaatinin yerleşmesine vesile olmuştur. Nite-

3 Nomotetik yönelime göre en önemli metodolojik mesele, genel kavramların açığa çıkarılmasıdır. Bu yöntemsel tutum, gözlemlenen gerçekliği "açıkladığı ve yönettiği" varsayılan evrensel yasaların ve onların tekil örneklerinin araştırılmasında kendini gösterecektir. İdeografik yöntemlerde ana ilgi odağı ise bireylerin dünyayı kurma, yeniden kurma, değiştirme ve yorumlama tarzlarını anlamak olmaktadır. İsmail Akyüz, "Nasıl Bir Sosyal Bilim: Temel Sorunlar ve Yaklaşımlar", s. 194. https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/153713 (02.02.20).

kim fenomenolojik psikoterapi bağlamında anabileceğimiz Thomae ve Metzger gibi isimler, fenomenolojik psikolojinin ideografik ve nomotetik psikoloji üzerindeki etkisini soruşturmuş ve nomotetik yöntemle gerçekleştirilen terapilerin, danışanın içsel yaşantılarını manipüle ettiğini ortaya koymuşlardır. Yani Thomae ve Metzger'e göre yapılması gereken, psikoterapide nomotetik yöntemin terk edilerek psişik fenomenlerin, bilişsel süreçteki deformasyon ve sakatlıklardan korunmasıdır.[4] Bu nedenle de psikoterapinin ideografik bir yöntemle, bireyin kendi benliğini göz ardı etmeyen fenomenolojik bir apaçıklığa sadık kalınarak gerçekleştirilmesi önerilmektedir.

"Yaşama" ve "betimleme"yi, doğalcı bilimlerin "açıklama" kategorilerine tercih eden fenomenolojik psikoterapi, geleneksel psikoterapinin karşı kutbu olarak görülmektedir. Şüphesiz, Freud'un başını çektiği geleneksel psikolojinin elini güçlendiren gelişmelerden biri de Dilthey tarafından geliştirilen hermeneutik tarihselciliğin anlama ve yorumlama yanlısı tutumu olmuştur.

> Dilthey, tin bilimlerinin konusunun doğrudan doğruya yaşanan bir iç gerçeklik olduğunu düşünür. Bu nedenle bu gerçekliğin bilgisinin de yaşanılarak anlaşılması gerekmektedir. Bu şekilde tin bilimleri anlamaya dayalı bir bilim olmaktadır. Başka bir deyişle biz doğayı açıklarız, ama kendi yaşantımızı anlarız. Burada kullanılan yöntem anlamadır. Tinsel dünya, açıklamanın konusu olmadan önce anlamanın konusudur. Anlama ise tinsel olanı kavrama tarzı ve yöntemidir; dolayısıyla burada sözü edilebilecek olan tarihsel akıl da anlayıcı bir akıldır. Buna bağlı olarak bir tarihsel akıl eleştirisi de insanların ve toplumların kendilerini anlama tarzlarının bir eleştirisi olacaktır.[5]

Dilthey'a göre kendini başkası üzerinden kuran insan, başkalarıyla empati kurmak ve öznelerarası bir zeminde kendi yaşayışını "anlamak" ve "yorumla-

4 Hans Thomae, "Phänomenologische Psychologie, Alltagspsychologie und psychologische Biographik", M. Herzog ve C.F. Graumann (ed.), *Sinn und Erfahrung: Phänomenologische Methoden in den Naturwissenschaften* içinde, Heidelberg: Asanger, 1991, s. 190.

5 Metin Becermen, "Dilthey, Heidegger ve Gadamer'de Anlama Sorunu", U.Ü. Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi, Yıl 5, Sayı 6, 2004/1, s. 41.

mak" durumundadır. Diltheycı bakış açısından yaşayışın hermeneutik yorumu, dil ve tarihten beslenmektedir. Ona göre hiçbir yaşantı, içinde bulunduğu dönemin sosyo-ekonomik ve kültürel koşullarından soyutlanarak değerlendirilemez. Dolayısıyla bizim başka insanların yaşantılarıyla ilişki kurabilmemiz ancak ve ancak belli bir tarihsel bağlam içinde "anlama" ile mümkündür. Henüz konuşmaya başlamadan çok önce gerçekleşen "anlama" etkinliği, bebeklerde jest, mimik ve gözlem üzerinden başlamış olup yetişkinlikte, empati kurabilmeye evrilen bir öznelerarasılık zemininde bize başkalarının yaşantılarını yeniden yaşama şansı vermektedir. Başka bir deyişle, Dilthey'ın savunduğu "anlama" yöntemi, tin bilimlerinde kişilerin her "anlama" etkinliği esnasında o yaşantıyı yeniden anlamlandırmasına vesile olmaktadır ki, tam da bu "yeniden hayat verme" ve "yeniden anlamlandırma" durumu, Husserl fenomenolojisindeki sürekli yinelemelere dayalı "yeniden inşa etme"[6] faaliyetine oldukça benzerdir. Nasıl ki Husserl'de öznelerarasılık problemi, öznenin başka öznelerin bedenine kendi bedeninden aktardığı bir anlam aktarımı yoluyla gerçekleşiyor ve kişi, kendine dair özfarkındalığını, başkasının Ben'i üzerinden kuruyorsa; aynı şekilde Dilthey'da da başkalarının "yaşama ifadeleri"nden yola çıkılarak onların yaşantılarına yeniden hayat verilmekte ve öznelerarası aktarım sayesinde Ben ile başkası, bir arada anlamlandırılmaktadır.

> Tin bilimlerinin yöntemi olarak anlama, kendi yaşantımızın öznel sınırları içinden dışarı taşmak, kendi hayat olanaklarımızı, kendi varlığımızı aşarak başkalarını içten yaşamak, insanlık dünyasının bilgisini içten yaşayarak kavramaktır. Anlama, verilen yaşantı işaretlerinden, bunların ait olduğu ruhsal bütünü kavramaktır. Böylece Dilthey'a göre, tin bilimleriyle ilgili olan anlamanın görevi, yaşam ifadelerinin kendilerinden bu yaşam ifadeleriyle ilgili olan bağlılığı bulmaktır. Böylece

6 "Her anlama bir yeniden üretimdir. Ve yeniden üretme ve anlama sürecini aydınlatmak için, iç deneyimden, kişiye özel durumların yaşantısından yola çıkmak zorundayız. Ve açıktır ki, şurada burada, parça parça yaşadığımız hallerin içsel bağlamı, hatta iç deneylerin birbiri içine geçmişlikleri, yaşantıda ortaya çıkar." Dilthey'dan aktaran: Metin Becermen, a.g.m., s. 42. Ayrıca bkz. Wilhelm Dilthey, "İnsan ve Tarih Dünyasında Tekilleşme ve Sanat", *Hermeneutik ve Tin Bilimleri* içinde, çeviren Doğan Özlem, İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999, s. 35.

> insan bu bağlılığı kendi iç güçlerinin yardımıyla yaşamalıdır. Dilthey'a göre anlama, kendi varlığımızın öznel sınırları içerisinden çıkarak, kendi yaşam olanaklarımızı ve kendi varlığımızı aşarak, başkalarına ait ruh durumlarını içten yaşamak, insan dünyasının bilgisini yaşayarak kavramaktır. Burada kendi benimizin bir başka bende yaşaması söz konusu olur. Böylece tin bilimleriyle ilgili olan anlama metodu bir ardından yaşamayı ifade eder.[7]

Yukarıda bahsedildiği üzere Dilthey'da insanın kendi Ben'ini başka Ben'ler içinde yaşatması, ancak içsel bir etkileşim sayesinde mümkün olmakta ve başka Ben'leri anlamayı sağlamaktadır. Ayrıca, kendimizi tanıma ve anlama noktasında atacağımız her adım, başkalarını anlama noktasında da atılmış bir adımdır, çünkü insanın kendinde derinleşmesi, ancak kendisine dışarıdan bakabilmesi ve kendi yaşantılar örgüsünü kuşbakışı görebilmesi sayesinde mümkün olabilmektedir ve insanın kendisine mesafe almasını sağlayacak tek yol da başkalarının yaşantılarını içselleştirmekten geçmektedir. Dilthey'a göre bu içsel deneyim, her defasında yeniden inşa edilen bir anlama etkinliğidir ki Husserl'de *eidetik* yaşantıların her defasında yeniden inşa edilmesi ve Ben'in başka Ben'ler üzerinden kendi bilincini keşfetmesi olgusuna oldukça benzemektedir.

> Yaşantı, duyusal ya da edilgin bir tecrübe olmayıp doğrudan kendimize doğru yola çıktığımız içkin ve etkin bir deneyimdir. Dolayısıyla başkalarının yaşantılarını anlama ve yorumlama sürecinde herkes kendisini, başkaları üzerinden tekrar kurmaktadır. Zira Dilthey'a göre hiçbir şey kendisiyle arasına mesafe koyulmaksızın anlaşılamaz. Bu nedenle kendimizi anlayıp tanımamız da kendimize mesafe almamızı gerektirdiğinden, bu mesafeyi ancak başkalarının yaşantılarıyla meşguliyetimiz sayesinde sağlayabilmekteyiz.[8]

7 Kamıran Birand, "Dilthey ve Ricket'te Manevi İlimlerin Temellendirilmesi" başlıklı metinden aktaran: Metin Becermen, a.g.m., s. 42. Ayrıca bkz. Kamıran Birand, *Dilthey ve Ricket'te Manevi İlimlerin Temellendirilmesi*, Ankara: Örnek Matbaası, 1954.

8 Diler Ezgi Tarhan, a.g.e., s. 99.

Dilthey, "anlamak"–"açıklamak" ayrımına dayanarak kişinin kendine dair farkındalığını başkası üzerinden kurma sürecini izah etmekte ve "Ideen zu eine beschreibenden und zergliedernden Psychologie" ("Betimleyici ve Çözümleyici Psikoloji Üzerine Düşünceler")[9] adlı eserinde, psikolojide ideografik yöntemin kullanılması gerekliliğinin altını çizmektedir. Psikolojide ideografik yöntemin kullanılmasına dair bu öneri, ilk kez Rickert ve Windelband tarafından ortaya atılmış olan "nomotetik" ve "ideografik" bilimler ayrımına dayanmaktadır. Bu ayrım uyarınca normatif doğa bilimleri "nomotetik bilimler" olarak adlandırılırken, bireysel davranış ve yaşantılara odaklı beşeri bilimler ise "ideografik bilimler" olarak sınıflandırılmaktadır. Bu görüşe göre ideografik yöntemi kullanan psikoloji, psişik olayları işlevsel hale getirmekte ve temel davranış formlarından hareketle davranış gözlemi yapmaktadır.

> Bu tartışmada pozitivist nomotetik yönelim (nomotetizm), meşru bir biçimde bilim adını almaya (birinci kültürün parçası olmaya) sadece kendisinin uygun olduğunu öne sürerken, ideografik yaklaşım, bilimle birliğini bir tür "arka kapı"dan kurmaya çalışmıştır. Sosyal bilimler içerisinde bu tartışmaya bağlı olarak konumlanmalarına göre nomotetik kanatta iktisat, sosyoloji, siyaset bilimi; ideografik kanatta ise tarih, antropoloji ve Doğu çalışmaları (şarkiyatçılık) yer almıştır. Nomotetik sosyal bilimler, bilimin birliği çatısı altında, farklı olgu alanlarına tek bir bilimsel yöntemin uygulanması anlamında yöntemsel birliği hedeflerken, ideografik yönelim, konu edinilen bazı olguların kendine özgülüğü/biricikliği gerekçesiyle bu alanda yasalı, açıklayıcı ve kuramsal bilginin olanaksızlığını öne sürmüştür. Olgudan kopmama düsturuyla kendisini metafizikten ayıran bu yaklaşım, yöntemsel birlikten ayrılarak olgunun olanaklı en üst düzeyde ve ayrıntılı betimlemesinin ulaşılabilecek yegâne bilimsellik seviyesi olduğunu vurgulamıştır.[10]

9 Wilhelm Dilthey, "Ideen zu eine beschreibenden und zergliedernden Psychologie", Wilhelm Humérez (ed.), *Sitzungsberichte der kōniglich preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin 7 Juni 1894* içinde, XXVI. baskı, Berlin: Sitzung der philosophisch-historischen Classe, 1894.

10 Ömer Faik Anlı, "Bilim, Sosyal Bilim ve Coğrafya: Bilgi-kuramsal Bir Yeniden Ziyaret", *Kilikya Felsefe Dergisi*, Sayı 3, 2017, s. 36.

Anlama ve açıklamanın araştırma sürecini tamamlayıcı edimler olduğunu savunan Metzger'e göre ise psikoterapistlerin görevi, hastanın bile bilincine varmamış olduğu noktayı sezerek hastanın anladıklarının ötesine geçmek ve hastanın anlamaya çalıştıklarını da analiz etmektir.[11] Her ne kadar psikoterapide "anlamak" ile "açıklamak" birbiriyle tezat şeyler olmasa da kesinkes birbirlerinden ayırt edilmesi gereken iki ayrı eyleme karşılık düşmektedir.[12] Nitekim bu ayrım Dilthey ile birlikte iyice netlik kazanmış ve psikolojinin nomotetik yöntemle yapılamayacağını savunan Dilthey, bu görüşüyle klasik psikoterapiden ayrılarak fenomenolojik psikoterapiye yaklaşmıştır.

Elbette Dilthey ile birlikte anmamız gereken önemli başka düşünürler de vardır. Nitekim Husserl ile başlayıp Heidegger, Scheler, Hartmann, Merleau-Ponty, Ricœur ve Levinas gibi isimler üzerinden gelişen fenomenolojik hareketin psikoloji ve psikiyatri üzerindeki tesiri, konumuzla doğrudan bağlantılıdır. Husserl fenomenolojisinin bu noktadaki en önemli girişiminin "Şeylerin kendilerine geri dönelim!"[13] çağrısıyla güç bulan "ön-varsayımsızlık" (*Präsuppositionslosigkeit*) ilkesi olduğu herkes tarafından bilinmektedir. Husserl, şeylerin tüm kavramlardan soyulmuş bir önyargısızlık (*Vorurteilslosigkeit*) içinde ulaşılan özlerini dolaysız bir görüsellikle kavramakta ve fenomenolojik psikoterapide söz konusu olan dolaysızlığın da hem danışan hem de terapist açısından aynı ön-saflıkta olması gerektiğini vurgulamaktadır. Fenomenolojik psikoterapi uygulayan psikoterapist, danışanının rüyalarını ve terapi esnasında açığa çıkan saf bilinç yaşantılarını, sanki onlarla ilk kez karşılaşıyormuşçasına yalın bir algı ve berrak bir zihinle kavrayıp betimlemelidir. Kaldı ki, fenomenolojik psikoterapi açısından buradaki kavrayışla kas-

11 Wolfgang Metzger, "Psychologie zwischen Natur- und Geisteswissenschaften", Heinrich Balmer (ed.), *Die Psychologie des 20. Jahrhunderts, Band I: Die europäische Tradition* içinde, Zürich: Kindler Verlag, 1976, s. 34.

12 Hans-Jürgen Walter, *Angewandte Gestalttheorie in Psychotherapie und Psychohygiene*, Opladen: Westdeutscher Verlag, 1996, s. 73.

13 Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, Hua XIX, Zweiter Band, Zweiter Teil, Gesammelte Werke, Ursula Panzer (ed.), Den Haag / Dordrecht: Springer, 1984, s. 10.

tedilen de anlamak ya da açıklamak türünden bir kavrama olmayıp dolaysız bir görüsellikle yakalama türünden bir sezmedir. Psikoterapist dolaysız bir kavrayışla, kendisini apaçık olarak ona görünür kılan saf bilinç yaşantılarını sezer ve oldukları gibi de betimler. Böylece psikoterapist artık, klasik psikoterapideki gibi şifre ve muamma çözücü bir açıklayıcı olmaktan çıkıp yaşantıların dolaysız bir verilmişliğine maruz kalarak, onları kendi apaçıklıklarında tasvir eden bir ressama dönüşür. Makalemizin yukarıdaki bölümlerinde değindiğimiz "büyük resmi görebilme" gayesi, işte burada kendini göstermekte ve psikoterapist, danışanının büyük resmi görebilmesine destek olmaktadır. Bu noktada önemle vurgulanması gereken bir diğer nokta da psikoterapinin olmazsa olmazı olan rüyaların, fenomenolojik psikoterapide olağan yaşantılarımızdan farksız görülmesidir. Yani fenomenolojik psikoterapi ile birlikte rüyalar da artık geleneksel psikoterapideki gibi şifreli ve çözülmeyi bekleyen bir sır yumağı olarak görülmemekte; aksine, rüyalar da artık yaşama dünyası (*Lebenswelt*) içindeki tüm diğer yaşantılarımız gibi ele alınıp betimlenen birer yaşantıya indirgenmektedir. Görüldüğü üzere Freudcu klasik görüş, yerini Jung'un görüşlerine bıraktığında fenomenolojik psikoterapi de filizlenip olgunlaşabileceği bir zemin bulmuş olmaktadır. Zira Jung'a göre rüyalar da en az uyanıklık halindeki yaşantılarımız gibi kendi benliğimize ait yaşantılar olarak anlamlandırılmayı beklemektedir. Dolayısıyla açıklamaktan ziyade yaşamak, yorumlamaktan ziyade betimlemek gerekmektedir. Zira fenomenolojik psikoterapinin derdi, yaşantının kendini ifşa etmesine ve âdeta bir suyun bir pınardan fışkırması gibi kendiliğinden açığa çıkmasına olanak tanımaktır. Öyleyse psikiyatride yapılması gereken, klasik psikoterapistlerin yaptığı gibi terapide olup biten her şeyi kontrol altında tutmak ve belli başlı kalıp kurallarla anlamaya ve açıklamaya çalışırken kendi kişisel yorumlarıyla danışanın yaşantılarını manipüle etmek değil, tam tersine danışanla birlikte terapistin bilincinin de askıya alınması sonucunda danışanda açığa çıkan saf yaşantıların, kendilerini ifşa ederek zuhur etmelerine fırsat tanıyarak bu saf ve içsel yaşantıları dolaysız bir görüyle sezip betimlemektir. Yani terapistin bilinciyle birlikte danışanın önyargıları de askıya alınmakta ve her şey bir

dizi indirgemeye uğratıldıktan sonra aracısız biçimde açığa çıkan *a priori* bilinç yaşantıları apaçık bir görü eşliğinde betimlenmektedir. Örneğin hipnozla bilinç, manipüle edilmekten uzak bir bilinç akışına indirgendiğinde ve danışan, kendi transandantal yaşantılarını reflektif bir bakışla psikoterapiste aktardığında, aslında fenomenolojik indirgeme ve refleksiyon süreçlerine içre bir yöntemle bilincin tüm dünyevi kaygılarından arındırılması söz konusu olmaktadır. Zira fenomenolojik psikoloji,

> sıradışı, beklenmedik, mantıksız, çelişik görünen ve kuşkusuz, varsayımlar ya da sağlam düşünüş biçimleriyle çelişse bile bulduğu şeyi olduğu gibi ele alandır. Önceden öğrenilmiş, yerleşik, içeriksel bilgi, mantığın talepleri, dil kullanımının peşin hükümleri ve kelime hazinesindeki boşlukların yan yanalığı olmadan şeylerin kendisini konuşturmaktır.[14]

İşte Husserl'in tüm dünyevi şeyler indirgemeye uğratıldıktan sonra artakalan saf *eidetik* anlamların apaçık kavranılması hususundaki bu görüşleri, hipnoz ve serbest çağrışım yönteminde bilinç akışının dolaysız aktarımıyla şeylerin kendilerini ifşa etmelerini sağlayan yegâne dolaysız yöntemi, psikoterapinin hizmetine sunmaktadır.

Fenomenoloji ile psikoloji arasında kurulabilecek her tür ortaklığın, tarihsel olarak da birbiri içinden filizlenmiş olan bu disiplinlerin ortak araştırma sahasıyla ilgili olduğu görülmektedir: Bilinç fenomenleri. Her ne kadar başlangıçta felsefe fakültelerinde bulunan psikoloji kürsüleri zamanla felsefeden ayrılarak kendi bilimsel statüsünü kazanmış ve nesnel bir bilim olma iddiasıyla tarih sahnesine çıkmış olsa da filozoflar açısından rüya analizi ve serbest çağrışım gibi terapi tekniklerinin kullanıldığı psikolojinin bilimselliği konusundaki tartışmalar hâlâ geçerliliğini korumaktadır. Zira psikologların terapi esnasında danışanı ne denli tarafsız gözlemleyebileceği, ne denli tarafsız anlayıp yorumlayabileceği ve danışanın, kendi psikolojik halini ya da şikâyetlerini terapiste ne denli doğru ve sağlıklı aktarabileceği gibi sorular

14 Wolfgang Metzger, *Psychologie*, IV. Baskı, Darmstadt: Steinkopff, 1968, s. 12.

hâlâ tatmin edici bir bilimsellik kıstasıyla yanıtlanamadığından psikolojinin tarafsızlığını şüpheli hale getirmektedir. Bu sorunun aşılmasında fenomenolojik askıya alma yöntemi (*epokhe*) ve dolaysız apaçıklık (*unmittelbare Evidenz*) önem arz etmektedir. Dolayısıyla Sigmund Freud'un başını çektiği yerleşik geleneksel psikoterapi görüşünün karşı kutbunda bulunan ve Carl Gustav Jung ile Irvin D. Yalom gibi isimlerin görüşleri ışığında geliştirilen fenomenolojik psikoterapi, terapistin basmakalıp ölçüt ve ölçeklerle terapi yapmasını, bireyin biricikliğini görmezden geldiği gerekçesiyle reddetmektedir. Fenomenolojik psikoterapi kuramına göre terapist, her danışanına, o danışanına özgü bir teknikle yaklaşmalıdır. Dolayısıyla ne kurallar ne de tespitler kategorize edilebilir. Fenomenolojik psikoterapi yapan psikoterapist, danışanının anlattıklarını saf transandantal bir bilinçte dolaysızca kurarak tüm ön-varsayımlardan bağımsız biçimde, dolaysızca sezmeli ve bu görüsel yaşantıya hiçbir yorum katmayarak onu yalnızca betimlemek suretiyle, danışanın kendi kendisiyle söyleşmesini sağlamalıdır. Nitekim Sokrates'in *Alkibiades* diyaloglarında insanın kendini ancak başka bir insan sayesinde bilebileceği yönündeki görüşü de tam olarak bu yönteme işaret etmektedir. Böylece sanki danışanına ayna tutan terapist, danışanın dolaysız yaşantılar akışına dahil olarak, aynı dolaysızlıkla onun yaşantılarını apaçık görülemekte (*anschauen*) ve aynada betimlemektedir. Başka bir deyişle terapist, hiçbir surette danışanın, kendisini keşfetmek yolunda iç dünyasında çıktığı yolculuğu karartacak herhangi bir yargı veya tutum ortaya koymayarak, onu yalnızca kategorik bir dolaysızlıkla izlemekte ve tam da iz sürmek anlamındaki izlemek edimini apaçık bir betimleme etkinliğiyle taçlandırmaktadır. Elbette burada izi sürülen şey, görülenen dolaysız yaşantılardır. Dolayısıyla fenomenolojik görüleme etkinliği, gerek danışan, gerek psikoterapist açısından izi sürülen saf yaşantıların görülendiği bir "izleme"/"görme" etkinliğidir. Fenomenolojik psikoterapide kişi, kendini görmeyi öğrenmektedir. Psikoterapist ise kişinin kendini nasıl görmekte olduğunu, kişiye bir ayna tutarak göstermektedir. Bu noktada terapistin sahip olduğu tüm vargılardan kaçınması, kendi kabul ve kavramlarını askıya alarak tarafsız ve dolaysız bir tutumla danışanının yaşantısına dahil olması şarttır.

Terapiyi kuramsal ve normatif bir bakış açısıyla gerçekleştiren modern klasik psikoterapiden farklı olarak bahsi geçen fenomenolojik psikoterapi görüşü, terapinin normatif ve determinist olmadığını, bilakis ancak danışanın biricikliğini ön plana çıkaran bir terapinin nedensel kurmacalardan bağımsız biçimde anlamı ifşa ettiğini savunmaktadır. Yani fenomenolojik psikoterapideki anlam, ne danışan tarafından kurulmakta ne de terapist tarafından saptanmaktadır. Başka bir deyişle, fenomenolojik psikoterapiyle ne danışan, aradığı bir anlamı bulmakta ne de terapist kaybolmuş bir anlamı bulup çıkarmaktadır; tam tersine, fenomenolojik psikoterapide anlam, terapi esnasında kendiliğinden açığa çıkan ve dolaysızca sezilen apaçık bir özdür. İşte bu "apaçık sezilir olma" durumu, geleneksel psikoterapideki "açıklama" olgusuyla çelişmektedir. Ancak, fenomenolojik psikoterapi zaten klasik psikoterapi gibi olgucu da değildir, zira terapide kendisine yönelinen yaşantılar, birer olgu olarak değil, yaşantı olarak görülmekte ve onlara dahil olmakla anlamlandırılabilecek fenomenler oldukları bilinmektedir. Bu nedenle terapi, gerek danışan, gerek terapist açısından açık bir davettir. Yani terapist, danışanın yaşantısına dolaysızca dahil olmakta ve bu yaşantılar akışı içindeki anlam, kendiliğinden açığa çıkmaktadır.

Öte yandan makalemizin başında defalarca belirttiğimiz üzere, şeylerin özünü dolaysız ve apaçık kavramayı hedefleyen fenomenoloji, her şeyi kendi özsel bütünlüğü içinde kavramayı hedefleyen Gestalt psikolojisini ve onun terapideki uygulama yöntemini de kuvvetlendirmiştir. Böylece insan yaşantısını konu alan fenomenoloji de psikiyatri gibi dolaysız bir algıyı önemsemekte ve psikiyatrinin hipnoz ya da serbest çağrışım yöntemiyle yapmaya çalıştığını Husserl fenomenolojisi, *epokhe* ve refleksiyon aşamalarını içinde barındıran bir içkin algı ve nihayetinde ulaşılan *eidetik* anlamların apaçık kavranılmasını sağlayan kategorik bir görü aracılığıyla yapmaktadır.

> Uzamsal–zamansal olarak var olan, yani dünyevi olan her şey benim için, bunu yaşadığım, algıladığım, hatırladığım, bir şekilde düşündüğüm, yargılayıp değerlendirdiğim, arzu ettiğim eylemler vasıtasıyla gerçekleşmektedir. İşte Descartes bunların tümünü "cogito" olarak adlan-

> dırmaktadır. Benim için dünya, bu gibi, bilincinde olunan ve benim için geçerliliğini koruyan dünyadan başkası değildir. Bu dünyanın tüm anlamı, kendi varlık geçerliliğini bu tür "bilincinde olunanlar" sayesinde kazanmaktadır. Dünya yaşamımın tamamı, onlar içinde seyretmektedir. Kendimde ve kendimden hareketle benim için anlamı ve geçerliliği olmayan hiçbir dünyada yaşayamaz, böyle bir dünyada araç kullanamaz, meditasyon yapamaz, değer veremez ve hareket edemez hale gelirim.[15]

Dolayısıyla bilinç, dünya ve benlik için kurucu önem taşımaktadır. Bilincin, içinde yaşadığı dünyayı "inşa etme" (*Konstitution*) niteliğini Husserl, "Intentionalität" üzerinden açıklamaktadır. Dünyanın anlamının yalnızca saf transandantal bilinçte kurulabileceğini söyleyen Husserl'e göre dünya hem bilinç tarafından kurulan hem de bilincin kendine dair öz-farkındalığa sahip olabilmesi için başka bilinçlere ihtiyaç duyan, dolayısıyla da kendisini bir "Başkası" üzerinden kuran korelatif bir bütündür. Nitekim Husserl bu öznelerarası zeminde kendi saf transandantal bilincini inşa eden Ben'in, başka Ben'leri algılamasının, kendisinden onlara yaptığı bir anlam aktarması yoluyla gerçekleştiğini savunmakta ve bu aktarım sürecini "Einfühlung"[16] kavramıyla açıklamaktadır. Başkasını deneme (*Fremderfahrung*) etkinliğinin, kişinin bilinç ve bedenli bir bütün olarak kendisine dair özfarkındalığından hareketle, diğer bedenlerin de bir bilinç sahibi olmaları gerektiği yönünde bir çıkarıma götürmesi, başkasını denemenin belkemiğini oluşturmaktadır. Böylece kişi, kendisinden başkasına doğru bir anlam aktarımı yoluyla kendisini başkasının

15 Edmund Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Husserliana I, Gesammelte Werke, Stephan Strasser (ed.), Den Haag: Nijhoff. 1950, s. 8.

16 "Einfühlung sözünde genel olarak, bir metafizik, bir estetik bir de etik anlam saptayabiliriz. Metafizik anlamıyla 'Einfühlung', dünyadaki bütün nesneleri: İnsanları, kültür 'objekt'lerini, hayvanları, bitkileri, anorganik şeyleri... tıpkı kendim gibi canı olan bir varlık diye yaşamamı sağlayan olaydır; kendimdeki duygu ve diriliği başka varlıklara aktarmamla, 'introjektion'la gerçekleşir. Estetikte 'Einfühlung': kendimi sanat güzelinin ya da doğa güzelinin içine koymam, bütün varlığımla onları, onlarda dilegeleni içten yaşamamdır. Etik alanda 'Einfühlung': başkalarının ahlâk aktlarını, bu aktların 'motivation'larını, kendimi başkalarının yerine koyarak, içten anlamamdır." Nermi Uygur, *Edmund Husserl'de Başkasının Ben'i Sorunu*, III. Baskı, İstanbul: YKY, 2017, s. 65.

yerine koyabilmekte (*Einfühlung*) ve başka Ben'ler içinde kendi Ben'inin ayrımına varabilmektedir. Levinas tarafından "başkasının kendindeki yerinin hatırlanması" olarak nitelenen bu durum, hafızanın geçmiş yaşantılarına dair hatırladıklarını da "başkası" statüsünde görmekte ve onlar üzerinden kendimizi inşa etme sürecimizi serimlemektedir. Başkasını denemekle, bedeni üzerinden bilincine vardığım "başkası" sayesinde kendimi bildiğim için başkasının fenomenolojik varlığı, benim biricik fenomenal varlığımın korelatif karşılığıdır. Çünkü başka bir insanı, kendi bedenimden onun bedenine aktardığım bir anlam yoluyla, yani bedeni aracılığıyla bilebilmekteyim.

> Başka birini "başka biri" olarak kavramam için her şeyden önce başka ruhun canlandırdığı başkasının bedenini "bir beden" olarak alımlamam gerekir. Sonra da bu bedene dayanarak, başka ruhu (canlıyı) algılarım. Fakat buradaki öncelik, zamansal olarak bir öncelik–sonralık ilişkisinde beliren öncelik değildir, çünkü şurası açıktır ki, bir bedene "beden" diyebilmem için o bedenin canlı, ruhlu olması gerekir; beden, ruhun bedenidir. Bu noktadan hareketle şu çıkarımı yapmamız olanaklıdır: Canlı varlığın, canlı doğanın "Konstitution"u "başkasını-deneme" (*Einfühlung*) ile iç içe geçmektedir. Canlı doğanın "Konstitution"u, "başkasını deneme"nin "Konstitution"u, hatta "başkasını deneme"nin kendisidir. "Ben"–"Sen" birlikteliği, "Konstitution"un canlı doğa basamağında doruk noktaya ulaşmıştır. "Ben" ancak "Sen" ile anlam kazanabilmektedir. "Ben-insan", ancak başka insanlar arasında, başka insanlardan biri olarak anlamlanır. Ben kendimi, "başkasını-deneme" olayına dayanaraktan, başkalarının yardımıyla konstitute ederim. Ben, bu bağlamda varlığımı, başkalarına borçluyum.[17]

Görüldüğü üzere Husserl fenomenolojisinde benlik anlamı, başkasının anlamı üzerinden kurulmakta ve öznelerarasılık, "Intentionalität" ile "Konstitution"un beden üzerinden ele alındığı bir algı fenomenolojisine dönüşmektedir. Nitekim beden ve algı sorunu üzerinden söz konusu problemi daha da derin-

17 Kurtul Gülenç, "Edmund Husserl'de Başkasının Ben'i Sorunu ve Intersubjektivite Kavramı", *Kilikya Felsefe Dergisi*, 2014/1, s. 37.

leştirerek *Algının Fenomenolojisi*'ni yazan Merleau-Ponty de "bizi kendimiz dışındaymış gibi kılan"[18] beden üzerinden algının bilinç ve anlamla ilişkisini soruşturmaktadır. Dolayısıyla psikanalitik anlam, bedenle iç içe değerlendirilirken beden nasıl ki "ete kemiğe bürünmüş anlam"[19] olarak nitelendirilmekteyse, aynı şekilde fenomenolojide de

> bedenin var olma tarzı, ne Ben'deki temsil ne de ben dışı bir şey olması bakımından, düşünülebilecek her tür bilinçdışı için varlıksal modeldir. Buradaki modellik, bedenin yaşamsal kararlılığından değil, var olma tarzındaki belirsizlikten ileri geliyor. Var olan anlam demek, bedene alınan anlam, gösteren davranış demektir.[20]

Yani fenomenolojinin "ortaya çıkardığı ilk bilinçdışılık, örtük olanın, ortaklaşa yönelinenin bilinçdışılığıdır. Bu örtük olanın (...) bilinçdışılığını [ise] bir algı görüngübiliminde aramak gerekir."[21] Zira Husserl fenomenolojisinde gerek transandantal Ego'nun başkasını deneyimlemesi sırasında, gerek bilincin her daim bir şeyin bilinci olması bakımından "Intentionalität" düşüncesi başat konumdadır ve öznelerarasılık problemi açısından da bedenden hareketle başkasının Ben'ine ulaşan farkındalık, "bedenler-arasılık"tan hareketle "bilinçler-arası" bir "Intention" kurmaktadır. Ancak, Husserl'de dolaysız bilince ait bilgi hor görülerek bilinçdışını yaratırken Freud'da, Husserl'den farklı olarak, "düşünülmeden önce düşünülmüş olan"[22] bilinçdışı yüceltilmektedir. Freud'un aksine Husserl ise bu bilinçdışını indirgemelerle saf dışı bırakıp yaşantıların özüne varmak istemektedir. "Deneyim-dışı ufuk"[23] olarak adlandırılan bu saf *eidetik* kaynak, "anlamın kökeni ve yeri

18 Paul Ricœur, *Yoruma Dair: Freud ve Felsefe*, çeviren Necmiye Alpay, İstanbul: Metis Yayınları, 2007, s. 332.

19 a.g.e., s. 333.

20 a.g.e., s. 332.

21 a.g.e., s. 329.

22 a.g.e., s. 329.

23 a.g.e., s. 328.

olarak dolaysız bilincin elden çıkarılmasıyla ilgili"[24] olan indirgemeler sayesinde elde edilebilmektedir. Böylece sonuç olarak diyebiliriz ki fenomenoloji, "edilgen oluşumdan, Ben'siz tamamlanan anlamdan söz etmiştir, fakat bunları gösteren, psikanaliz olmuştur."[25]

Eidetik indirgemeyle şeylerin özü araştırılmakta, *eidetik* özler, fenomenlerin tüm algılarında değişmeden kalan transandantal anlamlar olarak görülmektedir. Başka bir deyişle, Husserl'e göre özyapının tinsel görünüşü, şeylerin imgelemdeki modifikasyonuyla elde edilmektedir. Örneğin imgelemde algısına sahip olduğumuz şeyler bize materyal, formel veya nicel özellikleriyle verilmekte; fakat tüm bu nitelikler, onların gelip geçici ve değişken yanlarını bize sunarken tüm bu özelliklere rağmen "o şeyi o şey yapan öz" ise şeylerin mutlak "eidos"u olarak değişmeden kalmaktadır. Nitekim psikoterapide, danışanın şizofreni gibi tedavisi güç bir rahatsızlığı olup olmadığının teşhis edilebilmesi, danışanın gerçeklik algısının çoğunluğunkine uygunluğu üzerinden belirlenmektedir. Daha doğru bir deyişle, gözünün önünde hiçbir şey yokken "yeşil bir at" gördüğünü söyleyen herhangi bir hasta, en az hiçbir hastalığa sahip olmamasına karşın imgeleminde "yuvarlak kare"yi[26] düşünebilen biri kadar imgeleminin tesiri altındadır. İşte algının, gerçeklik ile imgelem arasında salınan bu seyri, danışanlarda psikolojik buhranlarının altında yatan klinik bir rahatsızlık olup olmadığını belirlemektedir. Dolayısıyla doğalcı bilimler, doğalcılığın genel kabulü olarak bilinen "karşımda duran ve benden bağımsız olarak var olan dünya" görüşünü, gerçeklik ve hakikat algısının temeline yerleştirirler. Bu nedenle klasik psikoterapinin yaptığı da aynı şekilde insanların bu doğalcı gerçeklikten ne derece kopup kopmadığını belli başlı kural ve kanunlar ışığında denetlemektir. Fenomenolojik psikoterapi ise bu konuda daha esnektir. Her bir danışanın kendine özgü bir dünyası olduğu gözetilerek her terapide, terapist açısından da

24 a.g.e., s. 327.

25 a.g.e., s. 332.

26 Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phanomenologie und phanomenologischen Philosophie*, Husserliana III/I, Gesammelte Werke, K. Schuhmann (ed.), Den Haag: Nijhoff, 1976, s. 106.

sürpriz olabilecek şeylere açık kapı bırakılmakta ve âdeta bir bilinç akışı içinde fenomenolojik indirgemeler ve refleksiyon yöntemi, kişinin kendi içine yansımasını mümkün kılmaktadır. Yani klasik psikoterapi açısından değişmeyen öz, doğalcılığın genel savındaki gerçeklik iken, fenomenolojik psikoterapideki mantıksal öz, terapi esnasında açığa çıkan saf transandantal varoluştur. Öte yandan, Husserlci "öz" kavramı, klasik felsefede olduğu gibi soyutlama yoluyla elde edilmediği için Platoncu idealardan da farklıdır. Husserl fenomenolojisinde saf *eidetik* özler, Gestalt psikolojisindeki bütüncül algı görüşünü desteklemektedir. Husserl'de tamalgıya (*Apperzeption*) dayandırılan bu *eidetik* öz görüşünü Merleau-Ponty ise Gestalt ekolünün bütünlük kuramına uygun bir yorum üzerinden "melodi" örneğiyle açıklamaktadır. Merleau-Ponty'ye göre herhangi bir şarkıda, hangi notası daha tiz ya da daha bas çıkarılırsa çıkarılsın kulağımızda aynı melodi farklı tonlarda çalmayı sürdürmektedir. Burada melodinin özü, çıkardığı seslerin şiddeti ve niteliği değişmesine karşın değişmeyen bütüncül ahengidir, ki tam da bu ahenk, onun değişmeyen özüne tekabül etmektedir. Merleau-Ponty işte tüm bu değişimlere karşın o şeyi o şey olarak algılamamızı sağlayan bu algının "mümkün varyasyonlarda değişmeden kalan şey" olduğunu söylemektedir. Aynı şekilde Husserl'de "değişmeyen form" veya "mantıksal mutlak" olarak adlandırılan bu *eidetik* form, Gestalt ekolünde tüm değişimleri mümkün kılan mutlak ne'lik olarak "bütünün algısı"nı ortaya çıkarmaktadır.

Öte yandan serbest çağrışım esnasında kendi bilinç akışını sansürsüz bir biçimde dışavuran kişi, bilinçdışından ziyade şüpheyle çevresinde olup bitenlerin dışına çıkmakta ve bir anksiyete dönemi ortaya çıkabilmektedir. Bu dönem, bilimlerdeki buhran dönemine benzetilebilir. Nasıl ki Kuhn açısından bilimsel ilerleme, bilimsel devrimler türünden kırılma noktaları sayesinde mümkün olmakta ve yerleşik paradigma terk edilerek yeni bir paradigmaya geçilmekteyse, aynı şekilde Piaget'de şemalar, Popper'da hipotez oluşturma ve Jaspers'de sanrılı durum vesilesiyle ortaya çıkan psikopatolojik durumlar, uyumsuz bir paradigmanın aşılarak yeni bir paradigmanın ortaya çıkacağı indirgeyici evrelere tekabül etmektedir. Sanrılı durumların feno-

menolojisini anksiyete dönemi üzerinden izah eden Jaspers'e göre bu gibi buhranların ortaya çıkma nedeni, şüphe ve belirsizliktir. Ne zaman ki bu fenomenolojik şüphe ve askıya alma süreci tamamlanarak dağılmaya başlar, işte o zaman sanrılı hasta, sanrılarından kurtularak yeni bir paradigmaya geçer. Bu buhran döneminin insanlarda bir anlam krizine yol açtığını düşünen Jaspers'e göre paradigma açısından zemin kayması hali, patolojik klinik durumlara yol açmaktadır. Bu gibi durumlarda ne doğrudan bilincimizin ne de doğrudan bedenimizin hastalandığını düşünen Jaspers, bu gibi durumlarda sakatlanan şeyin, ruhumuz, bedenimiz ya da bilincimiz değil, yaşamı anlama ve anlamlandırma biçimimiz olduğunu söyler. Bu nedenle psikoterapi, değişmeye direnç gösteren psikopatolojik hastalarda paradigma değişmesini kolaylaştırmayı hedeflemektedir. Ayrıca Jaspers, sağlıklı insanı tanımlarken, sağlıklı olmanın ilk şartının ruhun sınırlarını esnetmek olduğunu söylemekte ve sağlıklı olanın, psikopatolojik olanda kendi imkânını aramak olduğunu belirtmektedir.[27]

İnsanların psişik hallerinin, travmaların, rüyaların ve ruh sağlığının gözlemlenmesi, gözlem konusu edilebilecek denli kendisine mesafe alınabilir hususlar olmadığından, bu konularda yapılabilecek olan tek şey, fenomenal bir görme biçimiyle iç algı yöntemini benimsemektir. Fenomenolojik psikoterapi tam da bu ihtiyaca cevap vermek üzere kendi içsel yaşantıları üzerine reflektif bir bakış yönelten danışanın yaşantısına içeriden bakmayı sağlamaktadır. Herkesi biricik gören fenomenolojik psikoterapide herkese aynı teknikle, aynı ölçek ve kurallarla yaklaşılması kabul edilemez görülmektedir. Ruhsal belirtilerin danışanların terapi esnasında betimledikleri üzerinden anlaşılmasına dayalı bu yöntem, açıklamak yerine betimlemeyi, yorumlamak yerine yaşamayı tercih etmektedir. Jaspers tarafından geliştirilen "fenomenolojik psikiyatri" görüşü, "Einfühlung" yoluyla terapistin, danışanının yaşantılarına tarafsız bir biçimde dahil olmasını mümkün kılmaktadır. Bu

27 Thomas Fuchs, *Psychopathologie von Leib und Raum: Phänomenologisch-empirische Untersuchungen zu depressiven und paranoiden Erkrankungen*, Monagraphien aus dem Gesamtgebiete der Psychiatrie, Darmstadt: Steinkopff, 2000, s. 1.

aşamada terapistin kendini paranteze almış olması ve kendinden kurtulması gerekir ki başkasını anlayabilsin. Yani fenomenoloji böylelikle dolaysız bilinçte içkin olan kendini tanımazlığı açığa çıkarmış olmaktadır.[28] Bu anlama ve anlamlandırma süreci, *intentional* bir yönelimle gerçekleşmekte; anlam da gerek danışanın kendi bilinç yaşantılarına dair iç algısı sırasında kendi yaşantılarına yönelimi, gerek terapistin, danışanının içsel yaşantılarına yönelimi esnasında, bu bilinç "Intention"u sayesinde açığa çıkmaktadır. Böylelikle, Husserl fenomenolojisi rehberliğinde ortaya konulmuş olan fenomenolojik psikoterapinin esasen, klasik psikoterapiden farklı olarak nedensel kurmalardan, önkabullerden ve genetik nedenlerden arındırılmış saf özsel yaşantıların dışavurumu ile ilgilendiği anlaşılmaktadır.

28 a.g.e., s. 328.

Kaynakça

Akyüz, İsmail, "Nasıl Bir Sosyal Bilim: Temel Sorunlar ve Yaklaşımlar", s. 194. https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/153713 (02.02.20)

Anlı, Ömer Faik, "Bilim, Sosyal Bilim ve Coğrafya: Bilgi-kuramsal Bir Yeniden Ziyaret", *Kilikya Felsefe Dergisi*, Sayı 3, 2017, ss. 34-73.

Becermen, Metin, "Dilthey, Heidegger ve Gadamer'de Anlama Sorunu", U.Ü. Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi, Yıl 5, Sayı 6, 2004/1, ss. 35-66.

Birand, Kamıran, *Dilthey ve Ricket'te Manevi İlimlerin Temellendirilmesi*, Ankara: Örnek Matbaası, 1954.

Brentano, Franz, *Deskriptive Psychologie*, Roderick M. Chisholm ve Wilhelm Baumgartner (ed.), Hamburg: Meiner Verlag, 1982.

Dilthey, Wilhelm, "Ideen zu einer beschreibenden und zergliedernden Psychologie", Humérez, Wilhelm (ed.), *Sitzungsberichte der königlich preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, 7 Juni 1894* içinde, XXVI. Baskı, Berlin: Sitzung der philosophisch-historischen Classe, 1894.

Dilthey, Wilhelm, "İnsan ve Tarih Dünyasında Tekilleşme ve Sanat", *Hermeneutik ve Tin Bilimleri* içinde, çeviren Doğan Özlem, İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999.

Fuchs, Thomas, *Psychopathologie von Leib und Raum: Phänomenologisch-empirische Untersuchungen zu depressiven und paranoiden Erkrankungen*, Monagraphien aus dem Gesamtgebiete der Psychiatrie, Darmstadt: Steinkopff, 2000.

Gülenç, Kurtul, "Edmund Husserl'de Başkasının Ben'i Sorunu ve Intersubjektivite Kavramı", *Kilikya Felsefe Dergisi*, 2014/1, ss. 19-40.

Husserl, Edmund, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Husserliana I, Gesammelte Werke, Stephan Strasser (ed.), Den Haag: Nijhoff, 1950.

Husserl, Edmund, *Ideen zu einer reinen Phanomenologie und phanomenologischen Philosophie*, Husserliana III/I, Gesammelte Werke, K. Schuhmann (ed.), Den Haag: Nijhoff, 1976.

Husserl, Edmund, *Logische Untersuchungen: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, Hua XIX, Zweiter Band, Zweiter Teil, Gesammelte Werke, Ursula Panzer (ed.), Den Haag / Dordrecht: Springer, 1984.

Metzger, Wolfgang, *Psychologie*, IV. Baskı, Darmstadt: Steinkopff, 1968.

Metzger, Wolfgang, "Psychologie zwischen Natur- und Geisteswissenschaften", *Die Psychologie des 20. Jahrhunderts, Band I: Die europäische Tradition* içinde, Heinrich Balmer (ed.), Zürich: Kindler Verlag, 1976, ss. 27-40.

Ricœur, Paul, *Yoruma Dair: Freud ve Felsefe*, çeviren Necmiye Alpay, İstanbul: Metis Yayınları, 2007.

Tarhan, Diler Ezgi, "Husserl ve Frege'de Anlam Sorunu", İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı Doktora Tezi, İstanbul, 2019, ss. 274-275.

Thomae, Hans, "Phänomenologische Psychologie, Alltagspsychologie und psychologische Biographik", M. Herzog ve C.F. Graumann (ed.), *Sinn und Erfahrung: Phänomenologische Methoden in den Naturwissenschaften* içinde, Heidelberg: Asanger, 1991, ss. 183-196.

Uygur, Nermi, *Edmund Husserl'de Başkasının Ben'i Sorunu*, III. Baskı, İstanbul: YKY, 2017.

Walter, Hans-Jürgen, *Angewandte Gestalttheorie in Psychotherapie und Psychohygiene*, Opladen: Westdeutscher Verlag, 1996.

Bilinç Problemiyle Yüzleşmek*

DAVID J. CHALMERS

I. Giriş

Bilinç, zihin biliminde en kafa karıştırıcı problemleri oluşturur. Bilinçli deneyimden başka, daha yakından bildiğimiz, ama açıklanması daha zor olan bir ikinci şey yoktur. Son yıllarda her türden zihinsel fenomen bilimsel araştırmaya boyun eğmiş, bilinçse buna inatla direnmiştir. Pek çokları onu açıklamaya çalışmış, ama açıklamalar her seferinde hedefe ulaşmaktan uzak kalmıştır. Kimileri bu problemin çözülemez bir problem olduğunu ve işe yarar bir açıklamanın hiçbir zaman yapılamayacağını varsaymıştır.

Bilinç probleminde bir ilerleme kaydetmek için onunla doğrudan yüzleşmek zorundayız. Bu makalede öncelikle, problemin gerçekten zor olan kısmını daha çözülebilir kısımlarından ayırarak ve açıklanmasının neden bu kadar zor olduğunun hesabını vererek, yalıtıyorum. Bilinci irdelemek amacıyla indirgeyici yöntemler kullanan, yakınlarda yapılmış bazı çalışmaları eleştiriyor ve bu tür yöntemlerin problemin asıl zor olan kısmının üstesinden gelmekte kaçınılmaz bir biçimde başarısız olduğunu öne sürüyorum. Bu başarısızlığın bir defa farkına varıldığında, daha fazla ilerleme kaydetmenin de önü açılmış olacaktır. Makalenin ikinci yarısında, yeni tür bir indirgeyici-olmayan [*non-reductive*] açıklamaya yöneldiğimiz takdirde, bilincin doğalcı [*naturalistic*] bir izahının yapılabileceğini savunuyorum. Böyle bir izah için kendi adayımı sunuyorum: yapısal tutarlılık ve örgütsel değişmezlik ilkelerine dayanan bir indirgeyici-olmayan kuram ile çift-yön [*double-aspect*] enformasyon kuramı.

* Bu yazı, 1995 yılında *Journal of Consciousness Studies*'de (sayı 2, ss. 200-19), "Facing Up to the Problem of Consciousness" adıyla yayımlanmıştır. Metnin Türkçeye çevrilmesi için verdikleri izinden dolayı David Chalmers'a ve *Journal of Consciousness Studies*'e teşekkür ediyoruz.

II. Kolay problemler ve zor problem

Yalnızca tek bir bilinç problemi yoktur. "Bilinç", pek çok farklı fenomene göndermede bulunan muğlak bir terimdir. Bu fenomenlerin her birinin açıklanması gerekir, ama bazılarının açıklanması diğerlerine göre daha kolaydır. Başlangıç olarak, bilinçle ilişkili problemleri "zor" ve "kolay" problemler olarak ayırmak faydalı olacaktır. Bilincin kolay problemleri, bir fenomenin, hesaplamalı [*computational*] mekanizmalar veya nöral mekanizmalar üzerinden açıklandığı, bilişsel [*cognitive*] bilimlerin standart yöntemlerine doğrudan duyarlı görünen problemlerdir. Zor problemlerse, böylesi yöntemlere direniyor gibi görünenlerdir.

Bilincin kolay problemleri, aşağıdaki fenomenlerin açıklanmasına dair problemleri içerir:

- çevresel uyaranları ayırt etme, sınıflandırma ve bu uyaranlara tepkide bulunma yeteneği
- enformasyonun bilişsel bir sistem tarafından bütünleştirilmesi [*integration*]
- zihinsel durumların [*mental states*] bildirilebilirliği
- bir sistemin kendi içsel durumlarına [*internal states*] erişebilme yeteneği
- dikkatin odaklanması
- davranışın incelikli kontrolü
- uyku ve uyanıklık arasındaki fark

Tüm bu fenomenler bilinç mefhumuyla ilişkilidir. Örneğin bazen, bir zihinsel durum sözlü olarak bildirilebilir ya da içsel olarak erişilebilir olduğunda, bu zihinsel durumun bilinçli olduğu söylenir. Bazen bir sistem bir kısım enformasyona dayanarak tepkide bulunma yeteneğine sahip olduğunda ya da daha esaslı bir ifadeyle, dikkatini bu enformasyona verdiğinde veya bu enformasyonu bütünleştirebildiğinde ve davranışın ince kontrolü için kullanabildiğinde, bu enformasyonun bilincinde olduğu söylenir. Bazen de incelikli olduğunda bir eylemin tamamen bilinçli olduğunu söyleriz. Bir organizmanın bilinçli olduğunu söylemek, bizim için çoğu kez, onun uyanık olduğunu söylemenin bir başka yoludur.

Bu fenomenlerin bilimsel olarak açıklanıp açıklanamayacağıyla ilgili gerçek bir mesele yoktur. Bunların tümü hesaplamalı ya da nöral mekanizmalar yoluyla açıklanmaya doğrudan doğruya yatkın fenomenlerdir. Örneğin, erişim ve bildirilebilirliği açıklamak için, yalnızca, içsel durumlar hakkındaki enformasyonun alınıp sözlü bildirim için erişilir kılındığı mekanizmayı belirlememiz gerekir. Enformasyonun bütünleştirilmesini açıklamak için, yalnızca, enformasyonu bir araya getirip sonraki süreçlerde kullanan mekanizmayı ortaya koymamız gerekir. Uyku ve uyanıklığa ilişkin bir izah içinse, organizmanın bu iki durumdaki, tezatlık oluşturan davranışından sorumlu süreçlerin uygun bir nörofizyolojik izahı yeterli olacaktır. Her durumda, uygun bir bilişsel ya da nörofizyolojik model, açıklayıcı görevi açıkça yerine getirebilir.

Eğer bu fenomenler bilincin tamamı olsaydı, bilinç pek de problem yaratmazdı. Elimizde bu fenomenlerin tam bir açıklamasına yakın bir şey yoksa da onları açıklamaya nerden başlayabileceğimiz konusunda açık bir fikre sahibiz. Bu problemlere bu yüzden kolay problemler diyorum. Elbette ki "kolay" göreli bir tabir. Ayrıntıların istenildiği şekilde elde edilmesi muhtemelen bir ya da iki yüzyıllık zor bir ampirik çalışma gerektirecek. Yine de bilişsel bilimlerin ve nörobilimin yöntemlerinin başarıya ulaşacağına inanmak için her türlü sebep mevcut.

Bilincin gerçek zor problemi, *deneyim* problemidir. Düşündüğümüzde veya algıladığımızda, enformasyon işlemlemeye ilişkin bir karışıklık söz konusudur, ama bunun bir de öznel yönü vardır. Nagel'in[1] ifade ettiği şekliyle, bilinçli bir organizma olmak *diye bir şey* vardır. Bu öznel yön, deneyimdir. Örneğin bir şey gördüğümüzde, görsel duyumları *deneyimliyoruzdur*: Hissedilen kırmızılık niteliği, karanlık ve aydınlık deneyimi, görüş alanındaki derinliğin niteliği. Farklı modalitelerdeki algılamaya diğer başka deneyimler eşlik eder: bir klarnetin sesi, naftalinin kokusu gibi. Sonra şunlar var: ağrılardan orgazma kadar bedensel duyumlar; hayalimizde canlandırdığımız

1 Thomas Nagel, "What is it like to be a bat?", *Philosophical Review* 4, ss. 435-450, 1974.

zihinsel imgeler; emosyonun hissedilen niteliği ve bilinçli bir düşünce akışı deneyimi. Bütün bu durumları birleştiren, o durumlarda olmak diye bir şeyin var olmasıdır. Bunların hepsi deneyim durumlarıdır.

Bazı organizmaların deneyimin öznesi oldukları yadsınamaz, ama bu sistemlerin nasıl olup da deneyimin öznesi oldukları sorusu kafa karıştırıcıdır. Neden sahip olduğumuz bilişsel sistemler, görsel ve işitsel enformasyon işleme ile meşgul olurken, örneğin masmavinin niteliğine dair veya müzikteki do sesinin duyumuna dair görsel veya işitsel bir deneyim yaşıyoruz? Neden zihinsel bir imge üzerine düşünmek ya da bir duyguyu deneyimlemek diye bir şeyin mevcut olduğunu nasıl açıklayabiliriz? Deneyimin fiziksel bir temelden kaynaklandığı yaygın kabul görür, ama bunun neden ve nasıl böyle olduğuna ilişkin iyi bir açıklamaya sahip değiliz. Fiziksel işlemleme neden böylesine zengin bir içsel yaşama yol açsın ki? Yol açması nesnel olarak mantıksız görünüyor ama yine de yol açıyor.

Eğer herhangi bir problem bilinç problemi olarak nitelendirilecekse, o budur. "Bilincin" bu temel anlamıyla, bir organizma, o organizma olmak diye bir şey varsa bilinçlidir ve zihinsel bir durum, o zihinsel durumda olmak diye bir şey varsa bilinçlidir. Burada bazen "fenomenal bilinç" ve "nite" [*qualia*] gibi terimler de geçiyor, ama ben "bilinçli deneyim" veya yalnızca "deneyim"den bahsetmeyi daha doğal buluyorum. Karışıklığı önlemenin (örneğin Newell[2] ve Chalmers'da[3] yararlanılan) bir başka kullanışlı yolu, daha önce tarif edilmiş olan dolaysız fenomenler için, anlamca daha az zengin olan "farkındalık" [*awareness*] terimini kullanıp "bilinç" terimini deneyimle ilgili fenomenlere ayırmaktır. Eğer böyle bir uzlaşım geniş çapta kabul görmüş olsaydı, iletişim çok daha kolay olurdu; şu anki duruma bakılırsa, "bilinç" hakkında konuşan kişiler çoğu zaman ayrı telden çalıyor.

"Bilinç" teriminin müphemliği, konu üzerine yazan filozoflar tarafından da, bilim insanları tarafından da sıklıkla suiistimal edilir. Bilinç üzerine,

2 Allen Newell, *Unified Theories of Cognition*, Cambridge: Harvard University Press, 1990.

3 David J. Chalmers, *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*, Oxford: Oxford University Press, 1996.

öznelliğin garip elle tutulamazlığına ve tarif edilemezliğine dikkat çeken ve şu âna kadar bu fenomene ilişkin bir kuramımız olmamasına tasalanan, bilincin gizemine ilişkin bir yakarışla başlayan bir yazıya rastlamak alelade bir durumdur. Burada mevzu, açık bir biçimde zor problemdir — deneyim problemidir. Makalenin ikinci yarısında ise daha iyimser bir tavır takınılıp yazarın kendi bilinç kuramının bir taslağı sunuluyor. İncelendiği takdirde, bu kuramın daha dolaysız fenomenlerden birine –bildirilebilirliğe, içgözlemsel erişirliğe ya da onun gibi bir şeye– ilişkin bir kuram olduğu ortaya çıkar. Yazar, kapanışta, bilincin neticede daha çözülebilir bir problem haline geldiğini ilan ediyor; fakat okuyucu aldatılmışlık hissiyle baş başa bırakılıyor. Zor problemse dokunulmamış olarak kalıyor.

III. İşlevsel açıklama

Kolay problemler niçin kolaydır, zor problem niçin zordur? Kolay problemler kesinlikle kolaydır, çünkü bilişsel *yetilerin* ve *işlevlerin* açıklanmasıyla ilgilidirler. Bilişsel bir işlevi açıklamak için, yalnızca, bu işlevi yerine getiren bir mekanizma belirlememiz gerekir. Bilişsel bilimlerin yöntemleri bu türden açıklamalara, dolayısıyla da bilinçle ilgili kolay problemlere uygundur. Bunun aksine zor problem, kesinlikle zordur; çünkü işlevlerin yerine getirilmesiyle ilgili bir problem değildir. İlgili tüm işlevlerin yerine getirilişi açıklandığında bile sorun devam eder. (Burada "işlev", bir sistemin yapmak üzere tasarlandığı bir şey gibi dar teleolojik anlamda değil, bir sistemin yerine getirebileceği bir davranışın üretilmesindeki herhangi bir nedensel rol gibi, daha geniş bir anlamda kullanılmaktadır.)

Örnek olarak, bildirilebilirliği açıklamak, yalnızca, bir sistemin içsel durumlar üzerine bildirimler üretme işlevini nasıl yerine getirebildiğini açıklamaktır. İçsel erişimi açıklamak için bir sistemin kendi içsel durumlarından gereğince nasıl etkilendiğini ve bu durumlar hakkındaki enformasyonu sonraki süreçleri yönetmede nasıl kullandığını açıklamamız gerekir. Bütünleştirmeyi ve kontrolü açıklamak için bir sistemin belli başlı süreçlerinin enformasyon içeriklerini nasıl bir araya getirebildiğini ve bunları çeşitli

davranışların kolaylaştırılmasında nasıl kullandığını açıklamamıza ihtiyaç var. Bunların hepsi işlevlerin açıklanmasıyla ilgili problemler.

Peki bir işlevin yerine getirilişini nasıl açıklarız? İşlevi yerine getiren bir *mekanizma* belirleyerek. Nörofizyolojik ve bilişsel modelleme bu iş için mükemmeldir. İstediğimiz, ayrıntılı bir düşük düzey açıklamaysa, işlevden sorumlu olan nöral mekanizmayı belirleyebiliriz. Eğer daha soyut bir açıklama istiyorsak, bir mekanizmayı, hesaplamayla ilgili terimleri kullanarak belirleyebiliriz. Her iki durumda da tatminkâr bir açıklamaya ulaşmış oluruz. Örneğin sözlü bildirim işlevini yerine getiren nöral ya da hesaplamalı mekanizmayı bir kez belirledikten sonra, bildirilebilirliği açıklama işinin en önemli kısmı bitmiş olur.

Konu bir bakıma önemsiz. Fenomenler *işlevsel olarak tanımlanabilir* olduklarından, açıklamalarının yalnızca çeşitli işlevlerin açıklamasını içermesi, bu fenomenlere ilişkin *kavramsal* bir olgudur. Bildirilebilirlik için bir sistemde somutlaştırılmış olmanın tek *anlamı*, sistemin, içsel enformasyonu sözlü olarak bildirme kapasitesine sahip olmasıdır. Bir sistem için uyanık olmanın tek anlamıysa, çevreden gelen enformasyona, gerektiği şekliyle açık olması ve bu enformasyonu davranışı uygun bir şekilde yönetmede kullanabilmesidir. Bu türden bir şeyin kavramsal bir olgu olduğunu anlamak için, "Sözlü bildirim işlevinin yerine getirilmesini açıkladınız, ama bildirilebilirliği açıklamadınız," diyen birinin, bildirilebilirlik konusunda önemsiz bir kavramsal yanılgıya düştüğüne dikkat edin. Bildirilebilirliği açıklamak için *belki de* gerekecek tek şey, ilgili işlevin nasıl yerine getirildiğinin bir açıklamasıdır; aynı şey, söz konusu diğer fenomenler için de geçerlidir.

Yüksek düzey bilimlerin genelinde, indirgeyici açıklama tam da bu şekilde çalışır. Örnek olarak, geni açıklamak için, kalıtımsal enformasyonu depolayan ve bir nesilden ötekine aktaran mekanizmayı belirlememiz gerekiyordu. Bu işlevi DNA'nın yerine getirdiği ortaya çıktı; işlevin nasıl yerine getirildiğini bir kez açıkladıktan sonra, geni de açıklamış olduk. Canlılığı açıklamak için, sonuçta bir sistemin nasıl çoğaldığını, çevreye nasıl uyarlanabildiğini, yapım ve yıkıma uğratmayı [*metabolize*] nasıl sağladığını ve benzeri şeyleri açıklamak

gerekir. Bu soruların hepsi işlevlerin yerine getirilmesiyle ilgilidir, dolayısıyla da indirgeyici açıklamaya elverişlidir. Aynı şey bilişsel bilimlerdeki problemlerin çoğu için geçerlidir. Öğrenmeyi açıklamak için, bir sistemin davranışsal kapasitelerinin çevresel enformasyonun ışığı altında nasıl değiştirildiğini ve o sistemin eylemlerinin, çevresine uyarlanmasında yeni enformasyonun uygulamaya nasıl koyulduğunu açıklamamız gerekir. Nöral ya da hesaplamalı bir mekanizmanın bu işi nasıl gördüğünü gösterebilirsek, öğrenmeyi açıklamış oluruz. Aynı şeyi algı, bellek ve dil gibi başka bilişsel fenomenler için de söyleyebiliriz. Bazen ilgili işlevlerin son derece incelikle karakterize edilmesi gerekir; ancak, bu fenomenleri açıkladığı sürece, bilişsel bilimlerin bunu her halükârda işlevlerin yerine getirilişini açıklayarak yapacağı ortadadır.

Bilinçli deneyim söz konusu olduğunda bu tür açıklamalar işe yaramaz. Zor problemi zor ve neredeyse benzersiz kılan, işlevlerin yerine getirilişiyle ilgili problemlerin *ötesine* geçmesidir. Bunu görmek için, deneyimin etrafındaki tüm bilişsel ve davranışsal işlevlerin –algısal ayırt etme, sınıflandırma, içsel erişim, sözlü bildirim– yerine getirilişini açıkladığımızda bile hâlâ cevaplanmamış bir başka sorunun kaldığına dikkat edin: *Bu işlevlerin yerine getirilişine neden deneyim eşlik ediyor?* İşlevlerin basit bir açıklaması bu soruyu çözülmemiş bırakıyor.

Genlerin, yaşamın ya da öğrenmenin açıklanmasında benzer bir başka soru yoktur. Eğer, "Görüyorum ki DNA'nın kalıtımsal enformasyonu nasıl depoladığını ve bir nesilden bir sonrakine nasıl aktardığını açıkladınız; ama bunun nasıl olup da bir *gen* olduğunu açıklamadınız," diyen olursa, kavramsal bir yanılgıya düşmüş olur. Bir gen olmanın tek anlamı, ilgili depolama ve aktarma işlevini yerine getiren şey olmaktır. Ancak, eğer "Görüyorum ki enformasyonun nasıl ayırt edildiğini, bütünleştirildiğini ve bildirildiğini açıkladınız; ama onun nasıl olup da *deneyimlendiğini* açıklamadınız," denirse, kavramsal bir yanılgıya düşülmüş olmaz. Bu hiç de önemsiz olmayan başka bir sorudur.

Bu soru, bilinç problemindeki kilit sorudur. Tüm bu enformasyon işleme neden herhangi bir içsel duygu olmaksızın, "karanlıkta" sürüp gitmiyor?

Elektromanyetik dalga formları retinaya çarptığında ve bir görme sistemince ayırt edilip sınıflandırıldığında, bu ayırt etme ve sınıflandırma neden canlı bir kırmızı duyumu olarak deneyimleniyor? Bu işlevler yerine getirildiğinde bilinçli deneyimin *ortaya çıktığını* biliyoruz, ama tam da deneyimin ortaya çıkıyor oluşu esas gizemdir. İşlevler ile deneyim arasında bir açıklama boşluğu [*explanatory gap*] (Levine'e[4] ait bir terim) vardır ve bu boşluğu aşmak için bize açıklayıcı bir köprü gerekir. Boşluğun bir tarafında salt işlevlere ilişkin bir izah duruyor, o halde köprü için gerekli malzemeler başka bir yerde aranmalı.

Bu, deneyimin bir işleve *sahip* olmadığı anlamına gelmiyor. Belki de önemli bir bilişsel rolü olduğu ortaya çıkacak. Ancak, oynayabileceği rol ne olursa olsun, deneyim, işlevin basit bir açıklamasından çok, deneyimin açıklanmasında rol alacaktır. Belki de bir işlev açıklanırken, deneyimin açıklanmasına olanak veren temel kavrayışa varacağımız bile ortaya çıkacak. Olur da böyle bir şey gerçekleşirse, bu keşif *ilave* bir açıklama ödülü gibi olacaktır. Açıklanmasının deneyimi de *kendiliğinden* açıklayacağını peşinen söyleyebileceğimiz, böyle bir bilişsel işlev yok.

Deneyimi açıklamak için yeni bir yaklaşıma ihtiyacımız var. Bilişsel bilim ve nörobilimin alışılagelmiş açıklayıcı yöntemleri yetersiz kalıyor. Bu yöntemler, tamamen bilişsel işlevlerin yerine getirilişini açıklamak için geliştirilmiştir ve bu konuda iyi bir iş çıkarıyorlar. Ancak, mevcut halleriyle, *yalnızca* işlevlerin yerine getirilişini açıklamak için donanımlılar. Zor problem söz konusu olduğunda, standart yaklaşımın söyleyeceği bir şey yoktur.

IV. Bazı vaka çalışmaları

Son birkaç yılda, birtakım çalışmalar bilişsel bilim ve nörobilim çerçevesi içinde bilinç problemlerini irdelemiştir. Bu, yukarıdaki çözümlemenin hatalı olduğunu akla getirebilir, ama aslında ilgili çalışmanın yakından incelenmesi, çözümlemeye yalnızca daha fazla destek sağlıyor. Bu çalışmaların bilincin hangi yönlerini hedef aldığını ve sonuçta hangi yönlerini

4 Joseph Levine, "Materialism and qualia: The explanatory gap", *Pacific Philosophical Quarterly* 64, ss. 354-361, 1983.

açıklamış olduğunu incelediğimizde, nihai açıklama hedefinin her zaman kolay problemlerden biri olduğunu görüyoruz. Bunu iki temsilî örnekle göstereceğim.

İlki, ana hatları Crick ve Koch tarafından çizilmiş olan "bilincin nörobiyolojik kuramı"[5] (ayrıca bkz. Crick[6]). Bu kuram, serebral kortekstеki 35-75 Hz'lik belirli nöral osilasyonlara odaklanıyor; Crick ve Koch bu osilasyonların bilincin temeli olduğunu öne sürüyorlar. Bunun nedeni kısmen, osilasyonların bir dizi farklı modalitede –örneğin görme ve koku alma sistemleri içerisinde– farkındalıkla korele gibi görünüyor olması ve ayrıca bu osilasyonların enformasyon içeriklerinin *bağlanmasının* [*binding*] gerçekleştirilebileceği bir mekanizmayı akla getiriyor olması. Bağlama, algılanan bir nesnenin rengi ve şekli hakkındaki enformasyonun ayrı görsel yolaklardan gelerek bütünleştirilmesinde olduğu gibi, tek bir şey hakkındaki, ayrı ayrı temsil edilen enformasyon parçalarının daha sonraki işlemleme tarafından kullanılmak üzere bir araya getirildiği süreçtir. Diğerlerini (örneğin, Eckhorn ve arkadaşları[7]) takip eden Crick ve Koch, bağlamanın, ilgili içerikleri temsil eden nöron gruplarının senkronize osilasyonlarıyla gerçekleştirilebileceği varsayımında bulunurlar. İki enformasyon parçası birbirine bağlanacağı zaman ilgili nöral gruplar aynı frekansta ve fazda salınacaktır.

Bu bağlamanın nasıl gerçekleştirilebildiğine ilişkin ayrıntılar hâlâ iyi anlaşılmış değil, fakat varsayalım ki çözülebildiler. Sonuçta ortaya çıkan kuram neyi açıklayabilir? Anlaşılıyor ki, enformasyon içeriklerinin bağlanmasını açıklayabilir ve belki de beyinde enformasyonun entegrasyonuna ilişkin daha genel bir izah verebilir. Crick ve Koch bu osilasyonların çalışma

5 F. Crick ve C. Koch, "Toward a neurobiological theory of consciousness", *Seminars in the Neurosciences* 2, ss. 263-275, 1990.

6 Francis Crick, *The Astonishing Hypothesis: The Scientific Search for the Soul*, New York: Scribner's, 1994.

7 R. Eckhorn, R. Bauer, W. Jordan, M. Brosch, W. Kruse, M. Munk, ve H.J. Reitboeck, "Coherent oscillations: A mechanism of feature linking in the visual cortex?", *Biological Cybernetics* 60, ss. 121-130, 1988.

belleği [*working memory*] mekanizmalarını aktive ettiğini, dolayısıyla ileride bu ve belki de diğer bellek türlerinin bir izahının burada olabileceğini de öne sürüyor. Kuram, nihayetinde, algılanan enformasyonun sonraki işlemlemede kullanılmak üzere nasıl bağlandığına ve bellekte nasıl depolandığına ilişkin genel bir izahla sonuçlanabilir.

Böyle bir kuram değerli olurdu, ama bize ilgili içeriklerin niçin deneyimlendiği hakkında hiçbir şey söylemezdi. Crick ve Koch bu osilasyonların deneyimin nöral *korelatları* [*correlates*] olduğunu öne sürüyor. Bu iddia tartışmalıdır –bağlama, bilinçdışı enformasyonun işlemlenmesinde de yer almıyor mu?– ama kabul edilse bile *açıklama* sorusu hâlâ olduğu gibi duruyor: Osilasyonlar deneyime niçin yol açıyor? Açıklayıcı bir ilişki için yegâne temel, bağlama ve depolamada oynadıkları roldür, ama deneyimin neden bağlama ve depolamayla birlikte olması gerektiği sorusuna hiç değinilmiyor. Bağlama ve depolamanın neden deneyime yol açmak durumunda olduğunu bilmiyorsak, osilasyonlar hakkında bir hikâye anlatmanın bize faydası dokunmaz. Buna karşılık, bağlama ve depolamanın neden deneyime yol açtığını *bilseydik*, nörofizyolojik ayrıntılar olsa olsa işin kaymağı olurdu. Crick ve Koch'un kuramı, bağlama ile deneyim arasında bir ilişki olduğunu *varsaymasından* destek alıyor ve dolayısıyla bu ilişkiyi açıklamak için hiçbir şey yapamıyor.

Kimileri Crick ve Koch'u başka türlü yorumlamış olsa da onların nihayetinde zor problemi ele alma iddiasında olduklarını düşünmüyorum. Koch'la yapılan yayımlanmış bir röportaj, kuramın amaçları üzerindeki sınırlamaların açık bir ifadesini sunuyor.

> Pekâlâ, öncelikle, bilimsel bir çözümü olmayabileceğinden dolayı öznel duygular [*subjective feelings*] gibi, konunun gerçekten zor yönlerini unutalım; oynamaya, ağrıya, hazza, mavi renk görmeye, bir gülü koklamaya ilişkin öznel durumları [*subjective states*]... Molekülleri ve nöronları açıklamaya ilişkin maddeci düzey ile öznel düzey arasında büyük bir uçurum var gibi görünüyor. Biz –görsel farkındalık gibi– çalışılması daha kolay olan şeylere odaklanalım. Siz şimdi benimle konuşuyorsunuz, ama bana bakmıyorsunuz, kapuçinoya bakıyorsunuz ve dolayısıyla

> da onun farkındasınız. "Bu bir fincan ve içinde biraz sıvı var," diyebilirsiniz. Eğer onu size uzatırsam, kolunuzu hareket ettirecek ve onu alacaksınız — anlamlı bir şekilde tepki vereceksiniz. Benim farkındalık dediğim, bu.[8]

İkinci örnek, bilişsel psikoloji düzeyinde bir yaklaşım. Bu, Baars'ın *A Cognitive Theory of Consciousness* kitabında sunduğu, bilince ilişkin genel çalışma alanı kuramı [*global workspace theory*]. Bu kurama göre bilinç içerikleri, uzmanlaşmış bir sürü bilinçdışı işlemci arasındaki iletişime aracılık etmek için kullanılan, merkezi bir işlemci olan *genel çalışma alanı*nda bulunurlar. Bu özelleşmiş işlemcilerin, enformasyonu sistemin geri kalanına yayması gerektiğinde, bunu, tüm diğer işlemcilerin erişebileceği, sistemin geri kalanı için ortak bir tür yazı tahtası görevi gören çalışma alanına, söz konusu enformasyonu göndererek yaparlar.

Baars bu modeli, insan bilişinin [*cognition*] birçok yönünü irdelemek ve bilinçli ile bilinçsiz bilişsel işleyiş arasındaki birtakım zıtlıkları açıklamak için kullanıyor. Bununla birlikte bu, enformasyonel bütünleştirmeye ve bildirilebilirliğe ilişkin bir kuram olduğu kadar, nihayetinde, belirli enformasyon içeriklerinin bir sistem içerisinde nasıl yaygın bir şekilde erişilebilir olduğunu açıklayan bir *bilişsel erişilebilirlik* kuramı da. Bu kuram, bilinçli deneyimin işlevsel korelatı olan farkındalığa ilişkin bir kuram olarak gelecek vaat ediyor, ancak deneyimin kendisine ilişkin bir açıklama sunmuyor.

Bu kurama göre, deneyim içeriklerinin tamamen çalışma alanının içerikleri olduğu varsayılabilir. Ancak bu böyle olsa bile, kuram dahilindeki hiçbir şey genel çalışma alanındaki enformasyonun niçin deneyimlendiğini açıklamaz. Kuramın yapabildiği en iyi şey, enformasyonun, *genel olarak erişilebilir* olduğu için deneyimlendiğini söylemesidir. Ama o zaman da soru farklı bir biçimde ortaya çıkıyor: Genel erişilebilirlik neden bilinçli deneyime yol açmak durumunda? Bu köprü kurucu soru her zamanki gibi cevaplanmamış.

8 Christof Koch, "What is Consciousness", *Discover*, Kasım 1992, s. 96.

Son yıllarda bilince bilişsel veya nörobilimsel açıdan yaklaşan neredeyse tüm çalışmalar benzer bir eleştiriye tâbi tutulabilir. Örneğin Edelman'ın[9] "Nöral Darwinizm" modeli algısal farkındalık ve benlik kavramıyla ilgili soruları ele alır, ancak neden deneyimin de bunlarla birlikte olması gerektiğine dair hiçbir şey söylemez. Dennett'ın[10] "çoklu taslaklar" [*multiple drafts*] modeli büyük ölçüde, belirli zihinsel içeriklerin bildirilebilirliğini açıklamaya yöneliktir. Jackendoff'un[11] "orta düzey" [*intermediate level*] kuramı, bilincin altında yatan bazı hesaplama süreçlerinin bir izahını sunar, ama Jackendoff, bunların bilinçli deneyime kadar nasıl "uzandığı" sorusunun gizemini koruduğunu da vurgular.

Bu yöntemleri kullanan araştırmacılar, bazen net bir tavır sergileseler de bilinçli deneyim problemi karşısında çoğu kez üstü kapalı bir tutum takınırlar. Bu konuda net olanlar arasında bile tutumlar geniş çaplı bir değişkenlik gösterir. Bu türden bir çalışmayı deneyim problemi bakımından konumlandırırken kullanılabilecek farklı bazı stratejiler mevcuttur. Bu stratejik seçimler daha sıklıkla açıklığa kavuşturulsaydı faydalı olurdu.

Birinci strateji basitçe, *başka bir şeyi açıklamak*. Kimi araştırmacılar, deneyim probleminin bugün için ve belki de bilim alanının bütünüyle dışında bile fazla zor olduğu konusunda açıksözlüler. Söz konusu araştırmacılar bunun yerine, bildirilebilirlik ya da benlik kavramı gibi daha çözülebilir problemlerden birini ele almayı uygun buluyorlar. Ben her ne kadar bu problemleri "kolay" problemler olarak adlandırmış olsam da bunlar bilişsel bilimde henüz çözülmemiş olan en ilginç problemlerden; dolayısıyla bu tür bir çalışma kesinlikle değerli. Bu seçimle ilgili söylenebilecek en kötü şey, bilinç araştırmaları bağlamında nispeten iddiasız olması ve çalışmanın bazen yanlış yorumlanabilmesidir.

İkinci seçenek daha sert bir tutum sergileyip *fenomeni reddetmek*. (Bu

9 Gerald Edelman, *The Remembered Present: A Biological Theory of Consciousness*, New York: Basic Books, 1989.

10 Daniel C. Dennett, *Consciousness Explained*, New York: Little-Brown, 1991.

11 Ray Jackendoff, *Consciousness and the Computational Mind*, Cambridge: MIT Press, 1987.

yaklaşımın farklı biçimleri Allport,[12] Dennett[13] ve Wilkes[14] tarafından gösterilmiştir.) Bu tutuma göre, erişilebilirlik, bildirilebilirlik ve benzeri işlevleri bir kez açıkladıktan sonra geriye, açıklanacak "deneyim" diye bir fenomen kalmaz. Kimileri bu fenomeni, örneğin dışarıdan doğrulanabilir olmayanın gerçek de olamayacağını kabul ederek, açıkça inkâr eder. Diğerleriyse aynı sonuca deneyimin varlığını kabul ederek ulaşır, ancak "deneyim"i, ayırt etme ve bildirme kapasitesi gibi bir şeyle bir tutmak kaydıyla. Bu yaklaşımlar daha basit bir kurama götürürler, ama sonuçta tatmin edici değillerdir. Deneyim, zihinsel yaşamlarımızın en merkezî ve en belirgin yönüdür ve aslında belki de zihin bilimindeki açıklanacak en önemli şeydir. Böylesi bir açıklanan [*explanandum*] konumunda olmasından dolayı deneyim, yeni bir kuram ortaya çıktığında, yaşamsal tin [*vital spirit*] gibi kenara atılamaz. Bilakis, deneyim, herhangi bir bilinç kuramının açıklaması gereken esas olgudur. Bu fenomeni reddeden bir kuram, problemi, soruyu geçiştirerek "halleder".

Üçüncü bir seçenek olarak kimi araştırmacılar *deneyimi tam anlamıyla açıkladıklarını* iddia ediyorlar. Bu araştırmacılar (yukarıdakilerin aksine) deneyimi son derece ciddiye alma arzusundalar; işlevsel modellerini veya kuramlarını ortaya koyar ve kuramlarının deneyimin tüm öznel niteliğini açıkladığını iddia ederler (örneğin Flohr,[15] Humphrey[16]). Gelgelelim açıklamanın ilgili safhası genellikle hızlıca geçiştirilir ve genellikle sihre benzer bir şeyle son bulur. Enformasyon işlemeyle ilgili bazı ayrıntılar verildikten sonra, deneyim birdenbire resme girer; ancak, bu süreçlerin *nasıl olup da* birdenbire deneyime yol açmak durumunda oldukları belirsiz kalır. Belki

12 Alan Allport, "What concept of consciousness?", A. Marcel ve E. Bisiach (ed.), *Consciousness in Contemporary Science* içinde, Oxford: Oxford University Press, 1988.

13 Daniel C. Dennett, a.g.e.

14 Kathleen V. Wilkes, "— , Yishi, Duh, Um and Consciousness", A. Marcel ve E. Bisiach (ed.), *Consciousness in Contemporary Science* içinde, Oxford: Oxford University Press, 1988.

15 Hans Flohr, "Qualia and brain processes", A. Beckermann, H. Flohr ve J. Kim (ed.), *Emergence or Reduction?: Prospects for Nonreductive Physicalism*, Berlin: De Gruyter, 1992.

16 Nicholas Humphrey, *A History of the Mind*, New York: Simon and Schuster, 1992.

de basitçe, bunun böyle olduğu otomatik olarak kabul edilir, ama o zaman elimizde, eksik bir açıklama ve aşağıda yer alan beşinci stratejinin bir türü var demektir.

Daha fazla umut vaat eden dördüncü bir yaklaşım, bu yöntemlere *deneyimin yapısını açıklamak* için başvurmaktadır. Örneğin, görme sistemi tarafından gerçekleştirilen ayırt etmelere ilişkin bir izahın, görme alanının geometrik yapısı kadar farklı renk deneyimleri arasındaki yapısal ilişkileri de izah edebileceği tartışmalıdır (örneğin bkz. Clark[17] ve Hardin[18]). Genel olarak, işlemlemede yer aldığı keşfedilen yapılarla ilgili belirli olgular, deneyimin yapısıyla ilgili olgulara karşılık gelecek ve bu olguları tartışmalı bir şekilde açıklayacaktır. Bu strateji makul, fakat sınırlıdır. En iyi ihtimalle, deneyimin varlığını doğal karşılar ve yapısal yönlerine ilişkin bir tür indirgeyici-olmayan açıklama sunarak deneyimin yapısıyla ilgili bazı olguları izah eder (bu konu üzerine ileride daha fazlasını söyleyeceğim). Bu, birçok amaç açısından yararlıdır, ama bize her şeyden önce neden deneyimin olması gerektiği hakkında hiçbir şey söylemez.

Beşinci ve akla yatkın bir strateji, *deneyimin dayanaklarını yalıtmak*tır. Sonuç olarak, neredeyse herkes deneyimin şu veya bu şekilde beyin süreçlerinden *kaynaklandığını* kabul ediyor ve kaynaklandığı süreç türünü saptamak da mantıklı görünüyor. Örneğin Crick ve Koch, çalışmalarını, bilincin nöral korelatını yalıtarak ortaya koyuyorlar; Edelman[19] ve Jackendoff[20] da benzer iddialarda bulunuyorlar. Bu iddiaların gerekçelendirilmesi, özellikle de deneyim, deneysel şartlarda doğrudan gözlemlenebilir olmadığından, dikkatli bir kuramsal çözümleme gerektirir; fakat akıllıca uygulandığında bu strateji deneyim problemine dolaylı yoldan bir ışık tutabilir. Yine de strateji kesin-

17 Austen Clark, *Sensory Qualities*, Oxford: Clarendon, 1992.

18 C.L. Hardin, "Physiology, phenomenology, and Spinoza's true colors", A. Beckermann, H. Flohr ve J. Kim (ed.), *Emergence or Reduction?: Prospects for Nonreductive Physicalism* içinde, Berlin: De Gruyter, 1992.

19 Gerald Edelman, a.g.e.

20 Ray Jackendoff, a.g.e.

likle eksiktir. Tatmin edici bir kuram için *hangi* süreçlerin deneyime yol açtığından daha fazlasını bilmeye, niçin ve nasıl'a ilişkin bir izaha ihtiyacımız vardır. Tam bir bilinç kuramı açıklayıcı bir köprü inşa etmelidir.

V. İlave unsur

Bilişsel bilim ve nörobilimin alışıldık yöntemlerinin bilinçli deneyimi izah etmekte başarısız olmasının sistematik nedenleri olduğunu görmüş bulunuyoruz. Bunlar düpedüz yanlış yöntemlerdir: bize sundukları hiçbir şey bir açıklama getiremiyor. Bilinçli deneyimi izah etmek için, açıklamada bir *ilave unsur*a [*extra ingredient*] ihtiyacımız var. Bu, bilincin zor problemi konusunu ciddiye alanlar için bir meydan okumaya gider: İlave unsurunuz nedir ve bilinçli deneyimi neden *bu unsur* izah etmelidir?

İlave unsurdan yana bir sıkıntımız yok. Bazıları kaosun ve doğrusal olmayan dinamiklerin işin içine katılmasını öneriyor. Bazıları kilit noktanın algoritmik olmayan işlemlemede yattığını düşünüyor. Başka bazıları nörofizyolojideki gelecek keşiflerden medet umuyor. Bazılarıysa gizemi çözecek anahtarın kuantum mekaniği düzeyinde olacağına inanıyor. Tüm bu önerilerin neden ortaya atıldığını anlamak kolay. Eski yöntemlerin hiçbiri işe yaramıyor, öyleyse çözüm yeni *bir şeyde* yatıyor olmalı. Bu önerilerin hepsi, ne yazık ki aynı eski problemlerden mustarip.

Örneğin, bilinçli matematiksel kavrayış sürecinde oynayabileceği rol nedeniyle Penrose[21] tarafından algoritmik olmayan işlemleme ortaya atılmıştır. Matematik hakkındaki argümanlar tartışmalıdır, ancak amaçlarına ulaşsalar ve insan beynindeki algoritmik olmayan işlemlemeyi izah etseler bile, yine de sadece matematiksel akıl yürütme ve benzerlerini içeren *işlevlerin* bir izahı olacaklardır. Algoritmik bir süreç için olduğu kadar algoritmik olmayan bir süreç için de soru cevapsız kalır: bu süreç neden deneyime yol açmak durumundadır? *Bu* sorunun cevaplanmasında algoritmik olmayan işlemlemenin özel bir rolü yoktur.

21 Roger Penrose, *The Emperor's New Mind*, Oxford: Oxford University Press, 1989; *Shadows of the Mind*, Oxford: Oxford University Press, 1994.

Aynı şey doğrusal olmayan ve kaotik dinamikler için de geçerlidir. Bunlar, bilişsel işleyiş dinamiklerinin, bilişsel bilimdeki standart yöntemlerin verdiklerinden oldukça farklılık gösteren yeni bir izahını verebilir. Fakat dinamikten yalnızca daha fazla dinamik çıkar. Deneyimle ilgili soru her zamanki gibi burada da gizemini koruyor. Hatta bu durum nörofizyolojideki yeni keşifler için daha da aşikâr. Bu yeni keşiflerin beyin işlevlerini anlamada kayda değer bir ilerleme sağlamamıza faydası olabilir, fakat yalıttığımız herhangi bir nöral süreç için aynı soru her zaman ortaya çıkacaktır. Yeni nörofizyolojiyi destekleyen birisinin, daha ileri bilişsel işlevlerin açıklanmasından başka ne beklentisi olduğunu hayal etmek zor. Bir nöronun içinde birdenbire olağanüstü bir parıltı keşfedecek değiliz!

Belki de en popüler "ilave unsur" kuantum mekaniğidir (örneğin, Hameroff[22]). Kuantum bilinç kuramlarının çekiciliği Gizem Minimizasyonu Yasası'ndan [*Law of Minimization of Mystery*] kaynaklanıyor olabilir: Bilinç gizemlidir, kuantum mekaniği de gizemlidir; o zaman belki de bu iki gizemin ortak bir kaynağı vardır. Bununla birlikte, kuantum bilinç kuramları, nöral veya hesaplamalı kuramlarla aynı zorluklardan mustarip. Kuantum fenomenleri, belirlenimsel olmama [*nondeterminism*] ve konumsuzluk [*nonlocality*] gibi dikkat çekici bazı işlevsel özelliklere sahiptir. Bu özelliklerin, rastgele seçim ve enformasyonun bütünleştirilmesi gibi bilişsel işlevlerin açıklanmasında bir rol oynayabileceği tahmininde bulunmak doğaldır ve bu hipotez *a priori* olarak göz ardı edilemez. Fakat deneyimin açıklanması söz konusu olduğunda, kuantum süreçleri diğerleriyle aynı durumdadır. Bu süreçlerin neden deneyime yol açmak durumunda olduğu sorusu bütünüyle cevapsızdır.

(Kuantum kuramlarının özel cazibelerinden biri, kuantum mekaniğinin bazı yorumlarında, bilincin kuantum dalga fonksiyonunun "çöküşünde" etkin bir rol oynadığı olgusudur. Bu tür yorumlar tartışmalıdır, fakat her halükârda bilincin, kuantum süreçleri üzerinden *açıklanması* umudunu vermiyorlar. Aksine, bilincin var olduğunu *varsayıp* onu kuantum süreçlerinin açıklamasında

22 Stuart R. Hameroff, "Quantum coherence in microtubules: A neural basis for emergent consciousness?", *Journal of Consciousness Studies* 1, ss. 91-118, 1994.

kullanıyorlar. Bu kuramlar bize olsa olsa bilincin oynayabileceği fiziksel bir rol hakkında bir şeyler söyler. Nasıl ortaya çıktığı hakkındaysa hiçbir şey söylemezler.)

Sonuçta aynı eleştirellik bilincin *herhangi bir* salt fiziksel izahına uygulanabilir. Belirleyeceğimiz herhangi bir fiziksel süreç için, cevaplanmamış bir soru olacaktır: Bu süreç neden deneyime yol açmak durumunda? Bu tür herhangi bir süreç göz önüne alındığında, bunun deneyimin yokluğunda somut olarak örneklenebilmesi kavramsal olarak tutarlıdır. Bundan da anlaşılacağı gibi, salt fiziksel sürecin izahı bize deneyimin niçin ortaya çıktığını söylemeyecektir. Deneyimin ortaya çıkışı, fiziksel kuramdan türetilebileceklerin ötesine geçer.

Salt fiziksel açıklama, fiziksel *yapıların*, yani makroskopik yapıların ayrıntılı mikroyapısal kurucu-unsurlar [*constiuents*] üzerinden açıklanarak izahına çok elverişlidir ve bu işlevleri onları yerine getiren fiziksel mekanizmalar üzerinden izah ederek, *işlevlerin* yerine getirilişinin tatminkâr bir açıklamasını sunar. Bunun nedeni, fiziksel bir izahın yapılar ve işlevler hakkındaki olguları *gerektirebilmesidir*: fiziksel izahın içsel ayrıntıları bir kez belli oldu mu, yapısal ve işlevsel özellikler bir sonuç olarak kendiliğinden ortaya çıkar. Ama fiziksel süreçlerin yapısı ve dinamikleri yalnızca daha fazla yapı ve dinamik getirir, dolayısıyla bu süreçlerin açıklamasını bekleyebileceğimiz tek şey yapılar ve işlevlerdir. Deneyimle ilgili olgular, herhangi bir fiziksel izahın kendiliğinden bir sonucu olamaz, çünkü sözü geçen herhangi bir sürecin deneyim olmaksızın var olabilmesi kavramsal olarak tutarlıdır. Deneyim fiziksel olandan *kaynaklanabilir*, fakat fiziksel olan deneyimi *gerektirmez*.

Tüm bunlardan alınacak ders şudur ki, bilinçli deneyimi zahmetsizce açıklayamazsınız. İndirgeyici yöntemlerin –yüksek düzey bir fenomeni bütünüyle daha temel fiziksel süreçler üzerinden açıklayan yöntemlerin– pek çok alanda iyi iş çıkardığı dikkate değer bir gerçektir. Bir bakıma, çoğu biyolojik ve bilişsel fenomen zahmetsizce *açıklanabilir*, çünkü bu fenomenler daha temel süreçlerin kendiliğinden sonuçları olarak görülür. İndirgeyici yöntemler deneyimi de açıklayabilseydi harika olurdu (uzun bir süre yapabileceklerini

umdum). Ne yazık ki, bu yöntemlerin başarısız olmasının sistematik nedenleri var. İndirgeyici yöntemler çoğu alanda başarılıdır, çünkü bu alanlarda açıklanması gerekenler yapılar ve işlevlerdir ve bunlar fiziksel bir izahın gerektirebileceği türden şeylerdir. Yapıların ve işlevlerin açıklanmasının ötesinde bir problem söz konusu olduğunda, bu yöntemler etkisizdir.

Bu, hiçbir fiziksel izahın, canlılığı açıklayamayacağı şeklindeki dirimselci [*vitalist*] savı andırıyor gibi görünebilir, ancak iki durum analojik değildir. Dirimselci şüpheciliği harekete geçiren şey, fiziksel mekanizmaların, karmaşık uyarlanabilir davranış ve üreme gibi canlılıkla ilişkili birçok dikkate değer işlevi yerine getirip getiremeyeceği kuşkusuydu. Gerekli olanın işlevlerin açıklanması olduğu kavramsal iddiası, üstü kapalı bir biçimde kabul edildi, fakat biyokimyasal mekanizmalar hakkında ayrıntılı bilgiden yoksun olan dirimselciler, herhangi bir fiziksel sürecin iş görüp göremeyeceğinden şüphe ettiler ve alternatif bir açıklama olarak yaşamsal tin [*vital spirit*] hipotezini ortaya attılar. Fiziksel süreçlerin ilgili işlevleri yerine getirebildiği ortaya çıktığındaysa, dirimselci kuşkular dağılıp gitti.

Deneyim ile, diğer yandan, işlevlerin fiziksel açıklaması söz konusu değildir. Kilit nokta, bunun yerine, işlevlerin açıklanmasının deneyimin açıklanması için yeterli olmadığı *kavramsal* noktasıdır. Bu temel kavramsal nokta, daha ileri nörobilimsel araştırmaların tesir edebileceği bir şey değildir. Benzer bir şekilde, deneyim *élan vital*'le [yaşam atılımı] de analojik değildir. Yaşamsal tin, ilgili işlevleri açıklamak amacıyla, açıklayıcı bir sayıltı [*posit*] olarak ortaya konmuştur ve dolayısıyla bu işlevler o olmadan açıklandığında, terk edilebilmiştir. Deneyim açıklayıcı bir sayıltı değil, kendi başına bir açıklanandır ve dolayısıyla bu tür bir eleme için bir aday olamaz.

Her türlü kafa karıştırıcı fenomenin eninde sonunda fiziksel terimlerle açıklanabilir hale gelmiş olduğundan söz etmek baştan çıkarıcıdır. Ancak, bunların her biri, fiziksel nesnelerin gözlemlenebilir davranışıyla ilgili, yapıların ve işlevlerin açıklanmasındaki sorunlardan gelen problemlerdi. Bundan dolayı, bir noktada böyle bir açıklamanın gelmeyeceğinden şüphelenmek için sağlam sebepler olmuşsa bile bu fenomenler her zaman fiziksel bir izah

tarafından açıklanabilir türden şeyler olmuştur. Bu durumlardan hareketle yapılan akıl çelici bir endüksiyon, fiziksel yapılar ve işlevlerle ilgili bir problem olmayan bilinç söz konusu olduğunda, başarısız olur. Bilinç problemi tamamen farklı bir şekilde kafa karıştırıyor. Problemin bir çözümlemesi bize, bilinçli deneyimin, bütünüyle indirgeyici bir izahın açıklamayı başarabileceği türden bir şey olmadığını gösteriyor.

VI. İndirgeyici olmayan açıklama

Bu noktada kimileri bir bilinçli deneyim kuramına asla sahip olamayacağımıza inanarak pes etme eğiliminde. Örneğin McGinn,[23] problemin sınırlı zihinlerimiz için fazla zor olduğunu; bu fenomen bakımından "bilişsel olarak kapalı" olduğumuzu savunur. Başkalarıysa, bilinçli deneyimin tümüyle bilimsel kuram alanının dışında olduğunu iddia etmişlerdir.

Bu karamsarlığın vaktinden evvel olduğu kanaatindeyim. Burası pes edilecek yer değil, işlerin ilginçleştiği yer. Basit açıklama yöntemleri elendiğinde, alternatifleri incelememiz gerekir. İndirgeyici açıklamanın başarısız olduğu göz önünde bulundurulduğunda, *indirgeyici-olmayan* açıklama doğal seçenektir.

Dikkate değer sayıda fenomenin bütünüyle kendilerinden daha basit şeyler [*entities*] üzerinden açıklanabilir olduğu ortaya çıkmışsa da bu durum evrensel değildir. Fizikte ara sıra, bir şeyin *temel* [*fundamental*] olarak alınma gerekliliği doğar. Temel şeyler [*fundamental entities*] daha basit bir şey üzerinden açıklanmaz. Bunun yerine, kendileri temel [*basic*] olarak alınır ve dünyadaki diğer her şeyle nasıl bir ilişkide olduklarına dair bir kuram getirilir. Örneğin, 19. yüzyılda elektromanyetik süreçlerin, önceki fizik kuramlarının başvurduğu, bütünüyle mekanik süreçler üzerinden açıklanamayacağı ortaya çıkmış; bu nedenle Maxwell ve diğerleri, bir fizik kuramının yeni temel bileşenleri [*fundamental components*] olarak elektromanyetik yük ve elektromanyetik kuvvetleri öne sürmüştü. Elektromanyetizmayı açıklamak için fiziğin

23 Colin McGinn, "Can we solve the mind-body problem?", *Mind* 98, ss. 349-366, 1989.

ontolojisi genişletilmek zorundaydı. Yeni temel özellikler [*basic properties*] ve temel yasalar [*basic laws*] fenomenlerin tatmin edici bir izahını vermek için gerekliydi.

Fizik kuramının temel olarak aldığı diğer nitelikler arasında kütle ve uzay-zaman yer alır. Bu nitelikleri daha basit herhangi bir şey üzerinden açıklamaya teşebbüs edilmez. Ancak bu, bir kütle veya uzay-zaman kuramı olasılığını ortadan kaldırmaz. Bu niteliklerin birbiriyle nasıl bir ilişkisi olduğuna ve kapsamına girdikleri temel yasalara ilişkin girift bir kuram mevcuttur. Bu temel ilkeler kütle, uzay ve zamanla ilgili bilinen pek çok fenomeni daha yüksek bir düzeyde açıklamak için kullanılır.

Bir bilinç kuramının, deneyimi temel olarak alması gerektiğini ileri sürüyorum. Fiziksel kuramdaki her şey bilincin yokluğu ile bağdaşır olduğundan, bir bilinç kuramının, ontolojimize, temel olan *bir şeyin* eklenmesini gerektirdiğini biliyoruz. Kendisinden deneyimin türetilebileceği, tamamen yeni bir fiziksel olmayan nitelik eklememiz mümkün; fakat böyle bir niteliğin ne gibi bir şey olacağını sezmek zor. Kütle, yük ve uzay-zamanın yanı sıra deneyimin kendisini dünyanın temel bir niteliği olarak almamız daha muhtemel. Eğer deneyimi temel olarak alıyorsak, o zaman bir deneyim kuramı inşa etme işine koyulabiliriz.

Temel bir özelliğin olduğu yerde, temel yasalar da vardır. İndirgeyici-olmayan bir deneyim kuramı, temel doğa yasalarının demirbaşlarına yeni ilkeler ekleyecektir. Bir bilinç kuramında açıklayıcı yükü nihayetinde bu temel ilkeler taşıyacaktır. Tıpkı kütleyi de içeren bilinen yüksek düzey fenomenleri, kütle ve diğer şeyleri içeren daha temel ilkeler üzerinden açıkladığımız gibi, deneyimi içeren bildik fenomenleri de deneyimi ve diğer şeyleri içeren daha temel ilkeler üzerinden açıklayabiliriz.

Özellikle, indirgeyici-olmayan bir deneyim kuramı, deneyimin dünyanın fiziksel niteliklerine nasıl bağlı olduğunu bize anlatan temel ilkeleri belirleyecektir. Bu *psikofiziksel* ilkeler fizik yasalarıyla çatışmayacaktır, çünkü fizik yasaları zaten kapalı bir sistem oluşturuyor gibi görünmektedir. Aksine, bir fizik kuramı için bir tamamlayıcı olacaktır. Bir fizik kuramı fiziksel süreçle-

rin kuramını verir ve psikofiziksel kuram bize bu süreçlerin deneyime nasıl yol açtığını anlatır. Deneyimin fiziksel süreçlere bağımlı olduğunu biliyoruz, ama aynı zamanda bu bağımlılığın tek başına fizik yasalarından kaynaklanamayacağını da biliyoruz. İndirgeyici-olmayan bir kuram tarafından koyutlanan [*postulated*] yeni temel ilkeler, bize açıklayıcı bir köprü inşa etmemiz için gereken ilave unsuru sağlar.

Elbette deneyimi temel olarak almak suretiyle bu yaklaşımın, bize her şeyden önce deneyimin niçin mevcut olduğunu söylemediği şeklinde bir algı var. Ancak bu, her temel kuram için geçerlidir. Fizikteki hiçbir şey bize her şeyden önce niçin maddenin mevcut olduğunu söylemez, ancak bunu madde kuramlarının aleyhinde saymayız. Dünyanın belirli niteliklerinin herhangi bir bilimsel kuram tarafından temel olarak alınması gerekir. Bir madde kuramı, madde hakkındaki her türlü olguyu, onların nasıl temel yasaların sonuçları olduklarını göstererek yine de açıklayabilir. Aynı şey bir deneyim kuramı için de geçerlidir.

Bu pozisyon, fizik tarafından başvurulan özelliklere ilaveten, temel özellikler koyutladığı için düalizmin bir çeşidi olarak nitelendiriliyor. Fakat bu, düalizmin, dünyanın bilimsel görüşü ile bütünüyle uyumlu, masum bir versiyonu. Bu yaklaşımdaki hiçbir şey fizik kuramındaki herhangi bir şeyle çelişmiyor; deneyimin fiziksel süreçlerden nasıl doğduğunu açıklamak için sadece daha başka köprü kurucu ilkeler eklememiz gerekiyor. Bu kuramda özellikle tinsel ya da mistik bir şey yok — birbirine temel yasalarla bağlanmış birkaç temel şeye [*fundamental entities*] sahip olmasıyla, genel şekli bir fizik kuramınınkine benziyor. Ontolojiyi muhakkak ki bir parça genişletiyor, ama Maxwell de aynı şeyi yapmıştı. Gerçekten de sonuçta evrenin, basit yasalara uyan bir temel şeyler ağına indirgenmesine ve nihayetinde bu yasalar üzerinden iş gören bir bilinç kuramının var olabilmesine olanak tanıyan bu pozisyonun genel yapısı tamamen doğalcıdır. Eğer bu pozisyonun bir ismi olacaksa, uygun bir seçenek doğalcı düalizm olabilir.

Eğer bu görüş doğruysa, o zaman bir bilinç kuramının, bazı yönlerden fizikteki bir kuramla biyolojideki bir kuramla olduğundan daha fazla ortak

yanı olacaktır. Biyoloji kuramları, bu şekilde temel olan hiçbir ilke içermez, dolayısıyla biyoloji kuramı belirli bir karmaşıklık ve dağınıklığa sahiptir; fakat fizikteki kuramlar, temel ilkelerle ilgilendiği sürece sadelik ve zarafeti amaçlar. Doğanın temel yasaları dünyanın temel demirbaşlarının bir parçasıdır ve fizik kuramları bize bu temel demirbaşların son derece basit olduğunu söylüyor. Bir bilinç kuramı da temel ilkeler içeriyorsa, ondan da aynı şeyi beklemeliyiz. Fizikçileri temel bir kuram arayışına iten sadelik, zarafet ve hatta güzellik ilkeleri bir bilinç kuramı için de geçerli olacaktır.

(Teknik bir not: Kimi filozoflar fiziksel süreçler ile deneyim arasında *kavramsal* bir boşluk olmasına rağmen metafizik bir boşluk olmasına gerek olmadığını, dolayısıyla deneyimin belli bir anlamda hâlâ fiziksel olabileceğini savunurlar (örneğin Levine,[24] Loar,[25] Byrne,[26] Papineau,[27] Sturgeon[28]). Bu argüman çizgisi, genellikle *a posteriori* zorunluluk mefhumuna başvurularak desteklenir.[29] Ne var ki ben bu pozisyonun, *a posteriori* zorunluluğa ilişkin bir yanlış anlaşılmaya dayandığına; aksi takdirde inanmak için hiçbir sebebimizin olmadığı, bütünüyle yeni bir tür zorunluluk gerektirdiğine inanıyorum; ayrıntılar için bkz. Chalmers[30] (ayrıca Jackson[31] ve Lewis[32]). Her halükârda, bu pozisyon fiziksel süreçler ile deneyim arasında hâlâ bir *açıklama* boşluğu [*explanatory gap*] bırakmaktadır. Örneğin, fiziksel ile deneysel olanı birbirine

24 Joseph Levine, a.g.m.

25 Brian Loar, "Phenomenal states", *Philosophical Perspectives* 4, 1990, ss. 81-108.

26 Alex Byrne, "The Emergent Mind", Ph.D. Dissertation, Princeton: Princeton University, 1993.

27 David Papineau, "Physicalism, consciousness, and the antipathetic fallacy", *Australasian Journal of Philosophy* 71, 1993, ss. 169-183.

28 Scott Sturgeon, "The epistemic basis of subjectivity", *Journal of Philosophy* 91, 1994, ss. 221-35.

29 Saul Kripke, *Naming and Necessity*, Cambridge: Harvard University Press, 1980.

30 David J. Chalmers, a.g.e.

31 Frank Jackson, "Finding the mind in the natural World", R. Casati, B. Smith ve S. White (ed.), *Philosophy and Cognitive Sciences* içinde, Kirchberg Am Wechsel: Holder-Pichler-Tempsky, 1994.

32 David Lewis, "Reduction of mind", S. Guttenplan (ed.), *A Companion to the Philosophy of Mind* içinde, Oxford: Blackwell, 1994.

bağlayan ilkeler fiziğin yasalarından türetilmeyecektir, dolayısıyla böyle ilkeler, *açıklayıcı bir şekilde* temel olarak alınmalıdır. Böylelikle bu tür bir bakış açısından bile bir bilinç kuramının açıklayıcı yapısı tam da tarif ettiğim gibi olacaktır.)

VII. Bir bilinç kuramı taslağı

Bir kuram üstüne çalışmaya başlamak için çok da erken değil. Biz zaten daha şimdiden fiziksel süreçler ile deneyim ve onları birbirine bağlayan düzenlilikler hakkındaki belirli kilit olguları anlayabilecek bir pozisyondayız. Bu olguları da, indirgeyici açıklama bir kenara koyulduğunda, indirgeyici-olmayan bir bilinç kuramının ilk parçaları ve nihai bir kuram inşa eden temel yasalar üzerindeki kısıtlamalar olarak kendilerine uygun rollerini oynayabilmeleri için masaya koyabiliriz.

Bir bilinç kuramının gelişimini engelleyen apaçık bir sorun var; o da nesnel verilerin azlığı. Bilinçli deneyim, deneysel bir bağlamda doğrudan gözlemlenebilir değildir; bu yüzden, fiziksel süreçler ile deneyim arasındaki ilişkiye dair verileri canımızın istediği zaman üretemeyiz. Yine de hepimizin, bizzat kendi durumu içerisinde zengin bir veri kaynağına erişimi vardır. Deneyim ile işlemleme arasındaki birçok önemli düzenlilik, bir kişinin kendi deneyimleri hakkındaki düşüncelerinden çıkarılabilir. Ayrıca, bir kişinin bir öznenin sözlü bildirimini deneyimin belirtisi olarak almasında olduğu gibi, gözlemlenebilir durumlardan veri elde etmenin doğrudan olmayan, uygun kaynakları da mevcuttur. Bu yöntemlerin sınırlılıkları var, ancak, bir kuramı başarıyla geliştirecek fazlasıyla veriye sahibiz.

Felsefi çözümleme, elimizdeki verinin karşılığını almak için de kullanışlıdır. Bu tür bir çözümleme bilinç ve bilişi ilişkilendiren ve böylelikle, nihai bir kuramın şeklini güçlü bir biçimde kısıtlayan bir dizi ilkeyi ortaya koyabilir. Düşünce-deneylemesi [*thought-experimentation*] yöntemi de, göreceğimiz üzere, önemli kazançlar sağlayabilir. Son olarak, *temel* bir kuram arıyor olduğumuz gerçeği, bir kuram geliştirirken basitlik ve homojenlik gibi ampirik olmayan kısıtlamalara da başvurabileceğimiz anlamına gelir. Elimizdeki

enformasyonu sistematikleştirmeye, dikkatli bir çözümlemeyle onu mümkün olduğunca genişletmeye ve ardından da verileri açıklayan mümkün en basit kuramı çıkarmaya çalışmalıyız. Kuramın bu esnada dünyanın asli demirbaşı olmak için akla yatkın bir aday olarak kalması da gerekir.

Bu tür kuramlar, şüpheleri ortadan kaldıran öznelerarası deneysel testlerin imkânsızlığı yüzünden, diğer bilimsel kuramlarda bulunmayan bir spekülasyon unsurunu her zaman kendilerinde bulunduracaklardır. Yine de elimizdeki verilerle uyumlu kuramlar kesinlikle inşa edebilir ve bunları birbirleriyle karşılaştırmalı olarak değerlendirebiliriz. Öznelerarası gözlemin yokluğunda bile bu tür kuramların değerlendirilmesinde kullanılabilecek çok sayıda ölçüt vardır: Basitlik, iç tutarlılık, diğer alanlardaki kuramlarla tutarlılık, bizim kendi durumumuzdan aşina olduğumuz deneyim özelliklerini yeniden üretme yeteneği ve hatta sağduyunun buyrukları ile tam bir genel uyum. Muhtemelen, tüm bu kısıtlamalar uygulansa bile önemli belirsizlikler kalacaktır, ama biz en azından akla yatkın adaylar geliştirebiliriz. Ancak aday kuramlar geliştirildiği takdirde bunları değerlendirebiliriz.

İndirgemeci-olmayan bir bilinç kuramı, fiziksel süreçlerin özelliklerini deneyimin özelliklerine bağlayan birtakım *psikofiziksel ilkeler*e dayanacaktır. Biz bu ilkelerin, deneyimin fiziksel olandan nasıl doğduğunu kısaca ifade ettiklerini düşünebiliriz. Nihayetinde, bu ilkelerin bize ne tür fiziksel sistemlerin deneyimlerle ilişkilendirileceklerini; bunu yapan sistemler için de, ne tür fiziksel özelliklerin deneyimin ortaya çıkışıyla alakalı olduğunu ve verili herhangi bir sistemden hangi tür deneyimi ortaya koymasını beklememiz gerektiğini gösterebilmeleri gerekir. Bu zor bir iş ama başlamamamız için bir sebep yok.

Bunun ardından, bir bilinç kuramına girebilecek psikofiziksel ilkeler için kendi adaylarımı sunacağım. Bunlardan ilk ikisi *esas olmayan ilkeler* [*nonbasic principles*] — işlemleme ile deneyim arasında, görece yüksek bir düzeydeki sistematik bağlantılar. Bu ilkeler bir bilinç kuramının geliştirilmesinde ve sınırlanmasında önemli bir rol oynayabilirler; ancak, gerçekten temel yasalar olarak nitelenmek için yeteri kadar temel düzeyde görülmezler. Son ilke, benim, temel bir bilinç kuramının köşetaşını oluşturabilecek *temel ilke* ada-

yımdır. Bu son ilke özellikle spekülatiftir; ama tatminkâr bir bilinç kuramına sahip olacaksak, bunun için gereken türde bir spekülasyondur. Bu ilkeleri burada ancak kısaca anlatabilirim; *The Conscious Mind*'da onları çok daha uzun tartışıyorum.[33]

1. Yapısal tutarlılık ilkesi

Bu, *bilincin yapısı* ile *farkındalığın yapısı* arasındaki bir tutarlılık ilkesidir. "Farkındalığın" daha önce, bilinçle ilişkili çeşitli işlevsel fenomenlere işaret etmek üzere kullanıldığını hatırlayın. Bense şimdi bunu, deneyimin bilişsel dayanaklarındaki biraz daha belirli bir sürece işaret etmek için kullanıyorum. Özellikle farkındalığın içerikleri, merkezi sistemlerce erişilebilen ve davranışın kontrolünde yaygın bir şekilde işlerlik kazanan enformasyon içerikleri olarak anlaşılmalı. Kısaca söylersek, farkındalığı, *genel kontrol için doğrudan ulaşılabilirlik* olarak düşünebiliriz. Bir ilk tahmin olarak, farkındalığın içerikleri, doğrudan erişilebilir ve en azından dil kullanan bir sistemde, potansiyel olarak bildirilebilir içeriklerdir.

Farkındalık, tamamıyla işlevsel bir mefhumdur, ancak yine de bilinçli deneyime derinden bağlıdır. Benzeri durumlarda, bilince rastladığımız her yerde farkındalığa da rastlarız. Nerede bilinçli deneyim varsa, bilişsel sistem içerisinde buna tekabül eden, davranışın kontrolü ve sözel bildirim için ulaşılabilir olan bazı enformasyonlar vardır. Buna karşılık, bildirim ve genel kontrol için enformasyonun ulaşılabilir olduğu her anda buna tekabül eden bir bilinçli deneyim var gibi görünmektedir. Bu yüzden, bilinç ile farkındalık arasında bir doğrudan tekabüliyet vardır.

Bu tekabüliyet daha ileri götürülebilir. Karmaşık bir yapıya sahip olması, deneyimle ilgili temel bir olgudur. Görme alanı karmaşık bir geometriye sahiptir mesela. Ayrıca, bağıl yoğunluk gibi şeylerde olduğu kadar deneyimler arasında da benzerlik ve farklılık ilişkileri vardır. Her öznenin deneyimi, bu yapısal özellikler açısından en azından kısmen karakterize edilebilir ve ayrıştırılabilir: benzerlik ve farklılık ilişkileri, algılanan konum, bağıl yoğunluk,

33 David J. Chalmers, a.g.e.

geometrik yapı vb. Ayrıca, farkındalığın enformasyon-işleme yapısında, tüm bu yapısal niteliklerin her birine karşılık gelen bir nitelik olması da temel bir olgudur.

Renk deneyimlerini bir örnek olarak alın. Renk deneyimleri arasındaki her bir ayrım için işlemlemede bunlara karşılık gelen bir ayrım vardır. Deneyimlediğimiz farklı fenomenal renkler ton, canlılık ve yoğunluk açısından çeşitlilik gösteren karmaşık bir üç-boyutlu uzay oluştururlar. Bu uzayın özellikleri enformasyon-işleme değerlendirmelerinden kurtulabilir: Görme sistemlerinin incelenmesi ışığın dalga formlarının üç farklı eksen boyunca ayırt edildiğini ve çözümlendiğini gösterir ve sonraki işlemlemeyle ilgili olan da bu üç-boyutlu enformasyondur. Fenomenal renk uzayının üç-boyutlu yapısı bu yüzden, görsel farkındalığın üç-boyutlu yapısına doğrudan tekabül eder. Bu tam olarak beklediğimiz şeydir. Nihayetinde, her deneyimlenmiş renk farklılığı, bildirilebilir bazı enformasyonlara ve bu yüzden de işlemlemenin yapısında temsil edilen bir farklılığa tekabül eder.

Daha açık bir deyişle, görme alanının geometrik yapısı doğrudan, görsel işlemlemeden kurtulabilecek bir yapıda yansıtılır. Her geometrik ilişki, bildirilebilir ve bundan dolayı da bilişsel olarak temsil edilebilir bir şeye karşılık gelir. Eğer bize sadece failin görsel ve bilişsel sistemindeki enformasyon işlemlemesiyle ilgili hikâye verilmiş olsaydı, biz *doğrudan* onun görsel deneyimlerini gözlemleyemezdik; ancak yine de bu deneyimlerin yapısal özelliklerini çıkarabilirdik.

Genelde, bilinçli bir şekilde deneyimlenen herhangi bir enformasyon aynı zamanda bilişsel olarak da temsil edilecektir. Görme alanının ince-ayrıntılı [*fine-grained*] yapısı görsel işlemlemedeki bazı ince-ayrıntılı yapılara karşılık gelecektir. Aynı şey diğer modalitelerdeki deneyimler ve hatta duyusal olmayan deneyimler için de geçerlidir. Zihnin içsel imgeleri, işlemlemede temsil edilen geometrik özelliklere sahiptir. Hatta emosyonların da işlemlemenin yapısal bir özelliğine doğrudan karşılık gelen, bağıl yoğunluk gibi yapısal özellikleri vardır: Daha fazla bir yoğunluk olduğunda, sonraki işlemlerde daha büyük bir etki buluruz. Genelde, tam da deneyimin yapısal özellikleri

erişilebilir ve bildirilebilir olduklarından, bu özellikler farkındalığın yapısında doğrudan temsil edileceklerdir.

Bilincin yapıları ile yapısal tutarlılık ilkesini kuran farkındalık arasındaki eşyapılılık [*isomorphism*] işte budur. Her ne kadar bilişsel süreçler bilinç deneyimi hakkındaki olguları kavramsal olarak gerektirmese de bu ilke, bilincin ve bilişin birbirinden bağımsız değil, sıkıca birbirine bağlı bir biçimde ortaya çıktığı temel gerçeğini yansıtır.

Bu ilkenin kendi sınırlılıkları vardır. Bize deneyimin yapısal özelliklerini enformasyon-işlemleme özelliklerinden kurtarma imkânı tanır; ancak, deneyimin tüm özellikleri yapısal özellikler değildir. Bir kırmızı duyumunun içsel doğası gibi, yapısal bir tanımlamada tamamıyla yakalanamayacak deneyim özellikleri de vardır. Kırmızı ve yeşil deneyimlerinin tersyüz edildiği, ancak tüm yapısal özelliklerin aynı kaldığı ters çevrilmiş spektrum [*inverted spectrum*] senaryolarının anlaşılabilirliği, yapısal özelliklerin, deneyimi tüketmeden kısıtladığını göstermektedir. Yine de işlevsel olarak özdeş sistemler arasında deneyimleri ters çevrilmiş hayal ettiğimizde, yapısal özellikleri değişmeden bırakmak zorunda olduğumuzu hissetmek, yapısal tutarlılık ilkesinin zihinsel yaşamlarımıza ilişkin kavrayışımızda ne denli merkezi olduğunu gösterir. Her şeyden önce herhangi bir deneyim olmadan gerçekleşen tüm bilgi işlemlemeyi hayal edebileceğimiz için bu, *mantıksal olarak* gerekli bir ilke değildir; ancak, bu yine de psikofiziksel bağlantı üzerinde güçlü ve bildik bir kısıttır.

Yapısal tutarlılık ilkesi, fiziksel süreçler açısından çok faydalı bir dolaylı deneyim açıklaması sağlar. Örneğin, renk uzayının yapısını dolaylı bir biçimde açıklamak üzere görsel enformasyonun nöral işlemlenmesiyle ilgili olguları kullanabiliriz. Nöral işlemlemeyle ilgili olgular farkındalığın yapısını gerektirebilir ve onu açıklayabilirler; eğer tutarlılık ilkesini benimsersek, deneyimin yapısı da açıklanacaktır. Amprik araştırma, bir yarasadaki farkındalığın yapısını anlamamıza, Nagel'in yarasa olmanın nasıl bir şey olduğu konusundaki can sıkıcı sorusuna dolaylı bir ışık tutmamıza bile rehberlik edebilir. Bu ilke, her ne kadar ona açık bir biçimde başvurulmasa da, bilincin açıklanması üzerine var olan birçok çalışmanın (örneğin renkler üzerine

Clark ve Hardin; yarasalar üzerine Akins)[34] doğal bir yorumunu sağlar. Bu o kadar bildik bir şey ki, neredeyse herkes tarafından kabul edilir ve bilincin bilişsel açıklamasında ana dayanak olarak alınır.

Bilinç ile farkındalık arasındaki tutarlılık aynı zamanda nörobilimdeki, bilincin *dayanağını* (ya da *nöral korelatını*) yalıtmaya yönelik çalışmanın da doğal bir yorumuna imkân verir. Çeşitli spesifik hipotezler ortaya atılmıştır. Örneğin, Libet[35] geçici olarak genişletilmiş [*temporally-extended*] nöral faaliyetin merkezî olduğunu öne sürerken, Crick ve Koch[36] 40 Hz'lik osilasyonların bilincin nöral korelasyonu olabileceğini ileri sürmektedir. Tutarlılık ilkesini kabul edersek, bilincin en *doğrudan* fiziksel korelatı farkındalıktır: enformasyonun, doğrudan genel kontrol için kullanılabilir hale getirildiği süreç. Birbirinden farklı spesifik hipotezler, farkındalığın nasıl sağlanıyor olabileceğine ilişkin ampirik öneriler olarak yorumlanabilir. Örneğin Crick ve Koch, 40 Hz'lik salınımların, enformasyonun çalışma belleğine entegre edildiği ve böylelikle daha sonraki süreçler için kullanılabilir kılındığı geçit olduğunu ileri sürer. Benzer şekilde, Libet'nin geçici olarak genişletilmiş faaliyetinin kesinlikle uygun olduğunu varsaymak, genel ulaşılabilirliği yalnızca bu tür bir faaliyet sağladığından ötürü doğaldır. Aynısı Baars'ın[37] "genel çalışma alanı", Farah'nın[38] "yüksek nitelikli temsiller"i ve Shallice'in[39] "eylem sistemlerine seçici girdiler"i gibi, önerilen diğer korelatlar için de geçerlidir. Bütün bunlar *farkındalık mekanizmaları* hakkındaki hipotezler olarak görüle-

34 Austen Clark, a.g.e; C.L. Hardin, a.g.m.; Kathleen Akins, "What is it like to be boring and myopic?", B. Dahlbom (ed.), *Dennett and his Critics* içinde, Oxford: Blackwell, 1993.

35 Benjamin Libet, "The neural time factor in conscious and unconscious events", G.R. Block ve J. Marsh (ed.), *Experimental and Theoretical Studies of Consciousness* içinde (Ciba Foundation Symposium 174), Sussex: John Wiley and Sons, 1993.

36 F. Crick ve C. Koch, a.g.m.

37 Bernard J. Baars, *A Cognitive Theory of Consciousness*, Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

38 Martha J. Farah, "Visual perception and visual awareness after brain damage: A tutorial overview", C. Umilta ve M. Moscovitch (ed.), *Consciousness and Unconscious Information Processing: Attention and Performance 15*, Cambridge: MIT Press, 1994.

39 Tim Shallice, "Dual functions of consciousness", *Psychological Review* 79, ss. 383-393, 1972.

bilir: Enformasyonu genel kontrol için doğrudan kullanılabilir hale getirme işlevini icra eden mekanizmalar...

Bilinç ile farkındalık arasındaki tutarlılık göz önünde bulundurulduğunda, bir farkındalık mekanizmasının kendisinin bilinçli deneyimin bir korelatı olacağı sonucu çıkar. Beyindeki hangi mekanizmanın genel kullanılabilirliği yönettiği sorusu ampirik bir sorudur, belki de böyle birçok mekanizma vardır. Ancak, tutarlılık ilkesini kabul edersek, farkındalığı *açıklayan* süreçlerin aynı zamanda bilincin *temelinin* de bir parçası olacağına inanmak için sebebimiz olur.

2. Örgütsel değişmezlik ilkesi

Bu ilke, aynı ince-ayrıntılı işlevsel örgütlenişe sahip herhangi iki sistemin niteliksel olarak özdeş deneyimlere sahip olacağını belirtir. Eğer nöral organizasyonun nedensel örüntüleri silikonda, örneğin her nöron için bir silikon çip ve aynı etkileşim örüntüleri ile kopyalanırsa, aynı deneyimler ortaya çıkacaktır. Bu ilkeye göre, deneyimin ortaya çıkması için önemli olan, bir sistemin belirli fiziksel yapılanışı değil, bileşenleri arasındaki nedensel etkileşimin soyut örüntüsüdür. Bu ilke tartışmalıdır, elbette. Kimileri (örneğin Searle[40]) bilincin belirli bir biyolojiye bağlı olduğunu, bundan dolayı da insanın silikon bir eşyapılı örneğinin bilinçli olması gerekmediğini düşünmüştür. Ben gerçi bu ilkeye, düşünce deneyleri çözümlemesiyle önemli bir destek sağlanabileceğine inanıyorum.

Çok kısaca: (saçmaya indirgeme [*reductio ad absurdum*] amacıyla) bu ilkenin yanlış olduğunu ve farklı deneyimlere sahip, işlevsel olarak eşyapılı iki sistem olabileceğini düşünün. Muhtemelen sistemlerden biri ya da her ikisi de bilinçlidir ama farklı deneyimlere sahiptirler. Örnekleme amacıyla, bir sistemin nöronlardan, diğerininse silikondan yapıldığını ve bir tanesi kırmızıyı deneyimlerken diğerinin maviyi deneyimlediğini söyleyelim. İki sistem de aynı örgütlenişe sahiptir, dolayısıyla yavaş yavaş birini diğerine dönüştürdüğümüzü, belki de her seferinde bir nöronu aynı bölgesel işlevdeki

40 John R. Searle, "Minds, brains and programs", *Behavioral and Brain Sciences* 3, 1980, ss. 417-457.

bir silikon çiple değiştirdiğimizi hayal edebiliriz. Böylelikle, her biri aynı örgütlenişe, ama belli belirsiz derecede birbirinden farklı fiziksel yapılanışa ve deneyimlere sahip bir ara vakalar yelpazesi elde ederiz. Bu yelpaze boyunca, sistemlerinin onda birinden daha azını birbirleriyle değiştirdiğimiz, ancak deneyimleri farklı olan iki A ve B sistemi olmalıdır. Bu iki sistem fiziksel olarak, A'daki küçük bir nöral devrenin B'deki silikon bir devreyle değiştirilmiş olması dışında özdeştir.

Bu düşünce deneyindeki kilit adım, A'daki nöral devreyi almak ve araya bir değiştirme düğmesi koyarak, yanına nedensel olarak eşyapılı bir silikon devre kurmaktır. Anahtarı açıp kapadığımızda ne olur? Hipoteze göre, sistemin bilinçli deneyimleri, örneklemenin amaçlarına göre, diyelim ki kırmızıdan maviye değişecektir. Bu, değişiklikten sonraki sistemin esasen B'nin bir versiyonu olduğu, değişiklikten önce ise sadece A olduğu gerçeğinden kaynaklanmaktadır.

Ancak, söz konusu varsayımlarda, sistemin değişiklikleri fark etmesinin bir yolu yoktur. Onun nedensel örgütlenişi, böylelikle de tüm işlevsel durumları ve davranışsal eğilimleri değişmez kalır. Sistem söz konusu olduğu sürece, olağandışı bir şey olmamıştır. "Hmm! İlginç bir şey oldu!" düşüncesine yer yoktur. Genel olarak, böyle bir düşüncenin yapısı işlemlemede yansıtılmalıdır, ancak işlemlemenin yapısı burada değişmez kalır. Eğer böylesi bir düşünce olsaydı, sistemden tamamen bağımsız bir biçimde ortaya çıkması gerekir ve daha sonraki işlemleri etkilemek açısından tümüyle etkisiz olurdu. (Eğer sonraki işlemlemeyi etkileseydi, sistem işlevsel olarak, hipotezin tersine, ayrı olurdu.) Düğmeyi birkaç kez çevirebiliriz bile, böylelikle kırmızı ve mavi deneyimleri sistemin "iç göz"ünden önce ileri geri dans eder. Hipoteze göre, sistem hiçbir zaman bu "dans eden nite'leri" fark edemez.

Bunu özgün varsayımın bir *indirgemesi* olarak alıyorum. Kendi durumumuzdan da aşina olduğumuz üzere, deneyimimizde önemli derecede bir değişiklik olduğunda ve buna dikkatimizi verdiğimizde değişikliği fark edebilir olmamız, deneyim hakkındaki temel bir olgudur; eğer durum bu olmasaydı, deneyimlerimizin sürekli gözlerimizin önünde dans ettiği gibi

şüpheci bir olasılığa sürüklenirdik. Bu hipotez, dünyanın beş dakika önce yaratıldığı olasılığıyla aynı statüdedir: Muhtemelen, bu mantıksal olarak tutarlıdır ama inandırıcı değildir. Son derece akla yatkın, deneyimdeki değişikliklerin işlemlemedeki değişikliklere karşılık geldiği bu varsayım göz önüne alındığında, orijinal hipotezin imkânsız olduğu ve işlevsel olarak eşyapılı herhangi iki sistemin aynı türden deneyimlere sahip olmak zorunda olduğu sonucuna sürükleniriz. Bunu teknik terimlerle ifade edecek olursak, "olmayan nite'ler" [*absent qualia*] ve "ters çevrilmiş nite'ler"e [*inverted qualia*] ilişkin felsefi hipotezler, mantıksal olarak mümkün iken, ampirik ve nomolojik olarak imkânsızdır.

(Kimileri nöral bir sistemin silikon bir eşyapılısının teknik sebeplerle mümkün olamayabileceği konusunda endişe edebilirler. Bu, henüz sonuca bağlanmamış bir sorundur. Değişmezlik ilkesi sadece *eğer* bir eşyapılı şey mümkünse, onun da aynı türden bir bilinç deneyimine sahip olacağını söyler.)

Burada söylenecek daha çok şey var ama bu kadarı esas havayı veriyor. Bir kez daha, bu düşünce deneyi, fiziksel yapı ile deneyim arasındaki ilişki hakkında güçlü bir sonuç ortaya koyabilmek için bilinç ile bilişsel işlemleme arasındaki tutarlılığa ilişkin bildik olgulardan yararlanmaktadır. Bu argüman kabul edildiği takdirde, deneyimin ortaya çıkmasıyla doğrudan alakalı yegâne fiziksel özelliklerin örgütsel özellikler olduğunu anlarız. Bu, bir bilinç kuramı üzerinde bir diğer güçlü kısıtlama olarak iş görür.

3. Çift-yön enformasyon kuramı

Önceki iki ilke *esas olmayan* ilkelerdi. Bu ilkeler "farkındalık" ve "örgütlenme" gibi yüksek düzey mefhumlar içerirler; bu yüzden de bir bilinç kuramının temel yasalarını kurmak için yanlış düzeyde bulunurlar. Yine de güçlü kısıtlamalar olarak iş görürler. Daha çok ihtiyaç duyulan şey, bu kısıtlamalara uygun ve nihayetinde onları açıklayabilecek *temel* ilkelerdir.

Öne sürdüğüm temel ilke, merkezî olarak *enformasyon* mefhumunu içerir. Enformasyonu aşağı yukarı Shannon'ın[41] anladığı gibi anlıyorum. En-

41 Claude E. Shannon, "A mathematical theory of communication", *Bell Systems Technical Journal* 27, ss. 379-423, 1948.

formasyonun olduğu her yerde bir *enformasyon uzayı*nda saklı *enformasyon durumları* vardır. Bir enformasyon uzayı, unsurları arasındaki *farklılık* ilişkilerinin temel bir yapısına sahiptir; bu yapı bir uzay içerisindeki farklı unsurların benzer ya da farklı olma şekillerini –ki bunlar muhtemelen karmaşıktır– karakterize eder. Bir enformasyon uzayı soyut bir nesnedir, ancak Shannon'u takip ederek, aralarındaki farklılıkların herhangi bir nedensel yolak üzerine iletilebildiği, ayrık fiziksel durumlardan oluşan bir uzay bulunduğunda, enformasyonu *fiziksel olarak somutlaşmış* görebiliriz. İletilen durumların bizzat kendileri, bir enformasyon uzayı kuruyor diye görülebilirler. Bateson'dan[42] bir ifadeyi ödünç alırsak, fiziksel enformasyon *bir farklılık yaratan farklılık*tır.

Çift-yön ilkesi, fiziksel olarak somutlaşmış belirli enformasyon uzayları ile belirli *fenomenal* (ya da deneyimsel) enformasyon uzayları arasında doğrudan bir eşyapılılık olduğu gözleminden kaynaklanır. Yapısal tutarlılık ilkesine giren aynı tür gözlemlerden yola çıkarak, fenomenal durumlar arasındaki farklılıkların doğrudan fiziksel süreçlere gömülü farklılıklara karşılık gelen bir yapıya sahip olduğunu belirtebiliriz; özellikle de genel ulaşılabilirlik ve kontrolde içerilen belirli nedensel yolaklarda bir fark yaratan farklılıklara... Yani biz *aynı* soyut enformasyon uzayını fiziksel işlemlemede ve bilinçli deneyimde gömülü bulabiliriz.

Bu, doğal bir hipoteze yol açar: Adı geçen enformasyonun (ya da en azından bir kısım enformasyonun) iki temel yönü vardır, fiziksel yön ve fenomenal yön. Bu, deneyimin fiziksel olandan ortaya çıkmasının altında yatan ve onu açıklayan temel bir ilke statüsüne sahiptir. Deneyim, enformasyonun bir yönünün statüsü sayesinde ortaya çıkarken, diğer yönü fiziksel işlemlemede somutlaşmış vaziyettedir.

Bu ilke, burada ancak kısaca özetleyebileceğim bir dizi değerlendirme tarafından desteklenir. Birincisi, bilinçli deneyimdeki değişikliklere karşılık gelen fiziksel değişiklik türlerinin dikkate alınması, bu tür değişikliklerin,

42 Gregory Bateson, *Steps to an Ecology of Mind*, Huntington Beach: Chandler Publishing, 1972.

enformasyon değişikliklerini oluşturmadaki rollerine binaen her zaman konuyla alakalı oldukları izlenimini vermektedir — belirli nedensel yolaklar boyunca nedensel farklılıklarına göre tam olarak bölünen soyut bir durumlar uzayındaki farklılıklar. İkincisi, eğer örgütsel değişmezlik ilkesi geçerli olacaksa, o zaman, deneyimle ilişkilendirilecek bir temel *örgütsel* özellik bulmamız gerekir ve enformasyon da *mükemmel* bir örgütsel özelliktir. Üçüncüsü, bu ilke yapısal tutarlılık ilkesini, enformasyon uzaylarında mevcut bulunan yapı açısından biraz açıklama umudu vermektedir. Dördüncüsü, bilinçli deneyim hakkındaki –işlevsel olarak açıklanabilen ama yine de deneyimin kendisine sıkı sıkıya bağlı bulunan– *yargı* ve *iddialarımızın* bilişsel açıklamasının çözümlemesi, açıklamanın merkezi olarak bilişsel işlemlemede gömülü enformasyon durumlarını içerdiğini düşündürmektedir. Bu, enformasyona dayalı bir kuramın, deneyimin açıklanması ile onun hakkındaki yargı ve iddialarımızın açıklanması arasında derin bir tutarlılığa olanak tanıdığı sonucuna varır.

Wheeler[43] enformasyonun evrenin fiziği için temel olduğunu ileri sürmüştü. Onun "enformasyondan varoluşa" [*it from bit*] öğretisine göre, fizik yasaları, gerçekte bunların *neler* olduğunu söylemeden farklı etkilere yol açan farklı durumları varsayarak, enformasyon açısından kullanılabilir. Önemli olan sadece, onların enformasyon uzayındaki pozisyonudur. Eğer öyleyse, enformasyon, temel bir bilinç kuramında da rol oynamak için doğal bir adaydır. Bu bizi, enformasyonun gerçekten temel olduğu ve dünyanın fiziksel ve fenomenal niteliklerine karşılık gelen iki temel yönü olan bir dünya anlayışına götürür.

Tabii ki, çift-yön ilkesi son derece spekülatif ve aynı zamanda da belirsizdir, birkaç kilit soruyu cevapsız bırakır. Aleni bir soru, *tüm* enformasyonun fenomenal bir yönü olup olmadığıdır. Bir ihtimal, temel kuram üzerinde, ne tür enformasyonun fenomenal bir yönü olduğunu belirten daha öte bir sınırlamaya ihtiyaç duymamızdır. Diğer ihtimalse, böyle bir kısıtlamanın olma-

43 John A. Wheeler, "Information, physics, quantum: The search for links", W. Zurek (ed.), *Complexity, Entropy, and the Physics of Information* içinde, Redwood: Addison-Wesley, 1990.

masıdır. Eğer yoksa, o zaman enformasyonun her yerde olması gibi, deneyim de sandığımızdan çok daha yaygındır. Bu, başta sağduyuya aykırı geliyor ama düşünüldüğünde, bu pozisyonun belli bir akla yatkınlık ve incelik kazandığı fikrindeyim. Basit enformasyon işlemenin olduğu yerde basit deneyim vardır, karmaşık enformasyon işlemenin olduğu yerde ise karmaşık deneyim vardır. Bir fare bir insana göre daha basit bir enformasyon işleme yapısına, buna bağlı olarak da daha basit bir deneyime sahiptir; belki de bir termostat, yani en üst basitlik derecesindeki bir enformasyon işleme yapısı, en üst basitlik derecesinde bir deneyime sahip olacaktır? Gerçekten de eğer deneyim hakikaten temel bir özellikse, sadece arada bir ortaya çıkması şaşırtıcı olurdu; en temel özellikler daha dengeli bir şekilde dağılır. Her halükârda bu, çözülmemiş bir sorudur, ama bu pozisyonun sıkça düşünüldüğü kadar mantıksız olmadığına inanıyorum.

Bir defa, bilgi ile deneyim arasındaki temel bağlantı masada olunca, dünyanın doğasıyla ilgili bazı ihtişamlı metafizik spekülasyonlara da kapı açılır. Örneğin, fiziğin, temel cisimlerini sadece *dışsal olarak*, kendileri de dışsal olarak karakterize edilen diğer cisimler ile olan ilişkileri açısından karakterize ettiklerinden vb. sıkça söz edilir. Fiziksel cisimlerin gerçek doğası bir kenara bırakılır. Kimileri bu tür içsel özelliklerin var olmadığını iddia ederler, ama sonra, kendisiyle ilişkilendirilecek nedensellik için hiçbir özelliği olmayan salt nedensel akıdan [*flux*] (bir salt enformasyon akışından) ibaret bir dünya ile baş başa bırakılırsınız. Eğer içsel özelliklerin var oldukları kabul edilirse, yukarıda verilen doğal spekülasyon, fiziksel olanın içsel özelliklerinin –nedenselliğin nihayetinde ilişki kurduğu özelliklerin– bizzat kendilerinin fenomenal özellikler olduğudur. Fenomenal özelliklerin enformasyonun içsel yönü olduğunu söyleyebiliriz. Bu, deneyimin nedensel bağıntısıyla ilgili bir kaygıya cevap verebilir — fiziksel alanın nedensel olarak kapalı olduğu ve deneyimin fiziksel olan için tamamlayıcı olduğu bir resim göz önünde bulundurulduğunda, doğal bir endişe. Enformasyoncu görüş, deneyimin fiziksel olanın içsel doğası olma statüsünden dolayı nasıl hemen göze çarpmayan türde bir nedensel bağıntıya sahip olabileceğini anlamamızı sağlar. Bilimsel bir kuram geliştirmek amacıy-

la muhtemelen en çok bu metafizik spekülasyon görmezden gelinir ama bazı felsefi meseleleri ele alırken oldukça fikir vericidir.

VIII. Sonuç

Burada ileri sürmüş olduğum kuram spekülatiftir ama konuyu açıklamaya adaydır. Yapısal tutarlılık ve örgütsel değişmezlik ilkelerinin, herhangi bir tatminkâr bilinç kuramında ana dayanaklar olacakları konusunda şüpheliyim; çift-yön enformasyon kuramının durumu daha belirsizdir. Gerçekten de şu anda bir kuramdan çok, bir fikirdir. Herhangi bir nihai açıklama başarısı umuduna sahip olmak için kuramın daha eksiksiz belirlenmesi ve daha güçlü bir biçime sokulması gerekecektir. Yine de onda neyin akla yatkın olduğunu ve olmadığını, nerede işe yaradığını ve nerede başarısız olduğunu düşünmek, yalnızca daha iyi bir kurama yol açabilir.

Mevcut çoğu bilinç kuramı, ya fenomeni yadsır ve başka bir şeyi açıklar ya da problemi ebedi bir gizeme taşır. Umuyorum ki, problemi ciddiye alırken bile onun hakkında ilerleme sağlamanın mümkün olduğunu göstermişimdir. Daha fazla ilerleme kaydetmek için daha fazla araştırmaya, daha rafine kuramlara ve daha dikkatli bir çözümlemeye ihtiyacımız olacak. Zor problem zor bir problem, fakat her zaman çözülmemiş kalacağına inanmak için bir sebep yok.

Çevirenler Funda Tan – Kaan Özkan

Kaynakça

Akins, Kathleen, "What is it like to be boring and myopic?", B. Dahlbom (ed.), *Dennett and his Critics* içinde, Oxford: Blackwell, 1993.

Allport, Alan, "What concept of consciousness?", A. Marcel ve E. Bisiach (ed.), *Consciousness in Contemporary Science* içinde, Oxford: Oxford University Press, 1988.

Baars, Bernard J., *A Cognitive Theory of Consciousness*, Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

Bateson, Gregory, *Steps to an Ecology of Mind*, Huntington Beach: Chandler Publishing, 1972.

Byrne, Alex, "The Emergent Mind", Ph.D. Dissertation, Princeton: Princeton University, 1993.

Chalmers, David J., *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*, Oxford: Oxford University Press, 1996.

Clark, Austen, *Sensory Qualities*, Oxford: Clarendon, 1992.

Crick, F. ve C. Koch, "Toward a neurobiological theory of consciousness", *Seminars in the Neurosciences* 2, 1990, ss. 263-275.

Crick, Francis, *The Astonishing Hypothesis: The Scientific Search for the Soul*, New York: Scribner's, 1994.

Dennett, Daniel C., *Consciousness Explained*, New York: Little-Brown, 1991.

Eckhorn, R., R. Bauer, W. Jordan, M. Brosch, W. Kruse, M. Munk, ve H.J. Reitboeck, "Coherent oscillations: A mechanism of feature linking in the visual cortex?", *Biological Cybernetics* 60, 1988, ss. 121-130.

Edelman, Gerald, *The Remembered Present: A Biological Theory of Consciousness*, New York: Basic Books, 1989.

Farah, Martha J., "Visual perception and visual awareness after brain damage: A tutorial overview", C. Umilta ve M. Moscovitch (ed.), *Consciousness and Unconscious Information Processing: Attention and Performance 15*, Cambridge: MIT Press, 1994.

Flohr, Hans, "Qualia and brain processes", A. Beckermann, H. Flohr ve J. Kim (ed.), *Emergence or Reduction?: Prospects for Nonreductive Physicalism*, Berlin: De Gruyter, 1992.

Hameroff, Stuart R., "Quantum coherence in microtubules: A neural basis for emergent consciousness?", *Journal of Consciousness Studies* 1, 1994, ss. 91-118.

Hardin, C.L., "Physiology, phenomenology, and Spinoza's true colors", A. Becker-

mann, H. Flohr ve J. Kim (ed.), *Emergence or Reduction?: Prospects for Nonreductive Physicalism* içinde, Berlin: De Gruyter, 1992.

Humphrey, Nicholas, *A History of the Mind*, New York: Simon and Schuster, 1992.

Jackendoff, Ray, *Consciousness and the Computational Mind*, Cambridge: MIT Press, 1987.

Jackson, Frank, "Finding the mind in the natural World", R. Casati, B. Smith ve S. White (ed.), *Philosophy and Cognitive Sciences* içinde, Kirchberg A m Wechsel: Holder-Pichler-Tempsky, 1994.

Koch, Christof, "What is Consciousness", *Discover*, Kasım 1992, s. 96.

Kripke, Saul, *Naming and Necessity*, Cambridge: Harvard University Press, 1980.

Levine, Joseph, "Materialism and qualia: The explanatory gap", *Pacific Philosophical Quarterly* 64, 1983, ss. 354-361.

Lewis, David, "Reduction of mind", S. Guttenplan (ed.), *A Companion to the Philosophy of Mind* içinde, Oxford: Blackwell, 1994.

Libet, Benjamin, "The neural time factor in conscious and unconscious events", G.R. Block ve J. Marsh (ed.), *Experimental and Theoretical Studies of Consciousness* içinde (Ciba Foundation Symposium 174), Sussex: John Wiley and Sons, 1993.

Loar, Brian, "Phenomenal states", *Philosophical Perspectives* 4, 1990, ss. 81-108.

McGinn, Colin, "Can we solve the mind-body problem?", *Mind* 98, ss. 349-366, 1989.

Nagel, Thomas, "What is it like to be a bat?", *Philosophical Review* 4, 1974, ss. 435-450.

Newell, Allen, *Unified Theories of Cognition*, Cambridge: Harvard University Press, 1990.

Papineau, David, "Physicalism, consciousness, and the antipathetic fallacy", *Australasian Journal of Philosophy* 71, 1993, ss. 169-183.

Penrose, Roger, *The Emperor's New Mind*, Oxford: Oxford University Press, 1989.

Penrose, Roger, *Shadows of the Mind*, Oxford: Oxford University Press, 1994.

Searle, John R. "Minds, brains and programs", *Behavioral and Brain Sciences* 3, 1980, ss. 417-457.

Shallice, Tim, "Dual functions of consciousness", *Psychological Review* 79, 1972, ss. 383-393.

Shannon, Claude E., "A mathematical theory of communication", *Bell Systems Technical Journal* 27, 1948, ss. 379-423.

Sturgeon, Scott, "The epistemic basis of subjectivity", *Journal of Philosophy* 91, 1994, ss. 221-35.

Wheeler, John A., "Information, physics, quantum: The search for links", W. Zurek (ed.), *Complexity, Entropy, and the Physics of Information* içinde, Redwood: Addison-Wesley, 1990.

Wilkes, Kathleen V., "— , Yishi, Duh, Um and Consciousness", A. Marcel ve E. Bisiach (ed.), *Consciousness in Contemporary Science* içinde, Oxford: Oxford University Press, 1988.

Bilincin *Vücut Bulma* Fenomeni Olarak Konumlandırılması: Husserlci Bir Bakış

ZEYNEP ZAFER ESENYEL*

Abstract: Regarding the relation between perception and consciousness, Husserl's emphasis on the body is of great importance in terms of achieving a serious success in understanding the active constituent role of the body in perception and leading to an original understanding of perception in contemporary philosophy. In Husserl's thought perception appears as an essential experience of consciousness that has to be incarnated in a body. In fact, the way how man brings into existence his body determines the perception of the world, in other words, the way he constitutes the world. The advantage of Husserl's descriptions of consciousness comes from his ability to realize this fact. His emphasis on the intentionality of consciousness also includes the claim that consciousness is embodied in a body and can not be considered separately from it. The incarnation of consciousness occurs as a significant point in Husserl's reaching of an intersubjective life-world, and it is also a response to the criticism of solipsism.

Keywords: Husserl, consciousness, body, other, intersubjectivity.

* Dr. Öğretim Üyesi, Düzce Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü, zeynepzr@gmail.com

Bu makale, 20.03.2020 ve 10.04.2020 tarihli hakem raporları ile kabul edilmiştir.

I. Giriş

Husserl'in asıl ilgisi elbette tüm dünyanın ve tüm *cogitare*miz ile bizim de paranteze alınmamızdan sonra geriye kalanın ne olduğunu araştırmak ve daha önce özgünlüğü içinde sınırları asla belirlenmemiş olan yeni bir varlık alanına ulaşmaktır. Husserl'in ortaya koymak istediği varlık; saf zihinsel süreçler, saf bilinç, bilincin saf bağıntıları, başka bir deyişle Egodur. Bu amaçla bilincin içinde doğrudan ne bulduğumuzu çalışmamız gerekir. Bilincin mutlak kendi özü olarak kendisinde neye sahip olduğu bulunmalıdır. "Fenomenolojik kalıntı", özsel olarak eşsiz olan bir varlık alanıdır ve yeni bir bilim olan fenomenolojinin kapsamındadır.[1]

Husserl kesin bilim olarak felsefenin zeminini Egoya dayandırdığı için Descartes ile paralellik içinde düşünülür; ancak, Husserl için Egoyu bedeninden ayırmak ve ayrı bir töz olarak soyutlamak mümkün değildir. Husserl Egonun tözleştirilmesinin, tüm sistemin çökmesine neden olacak olan şeyleşme tehlikesine yol açtığına inanır ve Descartes'ın transandantal realizmle sınırlı kaldığını düşünür. Bu bağlamda Husserl, bilincin yönelimselliğini bedene de genişleterek bu problemden sakınmaya çalışacaktır. Husserl bu nedenle, transandantal Ego çözümlemesinde kaçınılmaz bir biçimde Egonun bedenselliğine de vurgu yapmış ve beden üzerine çarpıcı açıklamalarda bulunarak kendisinden sonraki pek çok filozofun beden görüşünü şekillendirmiştir. Husserl'in beden çözümlemesi, onun tam da amaçladığı şeye –transandantal felsefeye– ulaşmasında oldukça önemli bir adımdır. Husserl'i solipsizmden kurtaran ve öznelerarası bir Egodan söz edilmesine olanak sağlayan şey, öncelikle bilinç değil; beden olarak karşımıza çıkar.[2]

1 Edmund Husserl, *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy, First Book, General Introduction to a Pure Phenomenology*, çeviren F. Kersten, London: Martinus Nijhoff Publishers, 1983, ss. 63-64.

2 Nitekim Husserl *Cartesian Meditations* adlı eserinde saf Egolojinin bizi solipsizme, ancak transandantal bir solipsizme götürdüğünü ve sonradan göreceğimiz gibi transandantal solipsizmin sadece bir alt basamak olduğunu ifade eder. Transandantal solipsizm, daha yüksek bir basamakta yer alan öznelerarasılık problemlerini doğru bir biçimde ifade etmek için bir önceki basamaktır (Edmund Husserl, *Cartesian Meditations: An Introduction to Phenomenology*, II. Meditation, çeviren

II. Bilincin yönelimselliğinden bedenin yönelimselliğine

Fenomenolojinin başarılarından biri de algının, nesnenin sadece aktüel olarak algılanan boyutlarından ibaret olmadığını, şu anda algılanmakta olmayan başka boyutlarının da var olduğu düşüncesini beraberinde getirdiğini göstermesidir. Bu anlayış zorunlu olarak, bilincin bedenle kurduğu ilişkinin bir sonucudur.

İstisnasız her bilinç süreci, bir şeyin bilincidir. *Ego cogito*, ona eklenen bir üye ile genişletilmek zorundadır. Her *cogito*, her bilinç süreci, bir şeye işaret eder ve kendisinde, işaret edilen şeye özgü bir şeyi taşır; bu, belirli bir *cogitatum*'dur. Dahası, her bir *cogito* bunu kendi tarzında gerçekleştirir. Bir evin algısı, evi işaret eder; daha spesifik olarak söylenirse bir tikel evi kasteder ve bunu, algıya özgü bir tarzda gerçekleştirir: Bir evin anısı, anıya özgü bir tarzda eve gönderimde bulunurken; bir ev hayali, hayale uygun biçimde eve işaret eder. Kısacası, bilinç süreçleri "yönelimsel"dir. Her bilinç, bir şeyin bilincidir. *Cogito*, kendisinde *cogitatum*'u taşır.[3]

Yönelimselliğin bir başka özelliği de her öznel sürecin bir "ufku"nun olmasıdır. Bu ufuk, her aktüelliğin potansiyeli içermesi anlamına gelir ve bilinç akışı içindeki potansiyellere gönderimde bulunan yönelimsel ufuk, her algının, algılanan boyutlarının dışında henüz algılanmamış, ancak işaret edilmiş olan boyutların da varlığını ortaya koyar. Henüz algılanmamış, ancak potansiyel boyutların beklenmeye başlanmasıyla algının her safhası yeni bir anlam kazanır. Algının, başka algı potansiyellerinden oluşan bir ufku vardır. Bunlar, başka bir yerden bakıyor olsaydık algılayabileceğimiz potansiyellerdir.[4] Yönelimselliğin bedensellikle ilişkisi burada ortaya çıkar. *Cartesian Meditations* adlı yapıtta henüz açık bir biçimde dile getirilmese de bedenselliğin,

Dorion Cairns, London: Martinus Nijhoff Publishers, 1982, s. 30). Burada tohumları atılan öznelerarası özne, daha sonra *Ideas II* ve *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology: An Introduction to Phenomenological Philosophy* adlı yapıtlarda karşımıza tam somutluğuna ulaşmış bir biçimde çıkar. Husserl'e göre öznelerarası bir dünyanın koşulunu kesinlikle beden oluşturmaktadır. Bu nedenle bedenin fenomenolojisini yapmak Husserl için kaçınılmazdır.

3 Edmund Husserl, *Cartesian Meditations: An Introduction to Phenomenology*, s. 33.

4 a.g.e., s. 44.

Husserl'in felsefi sisteminde devreye girmeye başladığı açıktır. Çünkü bilinç analizi, bilincin aktüelliklerinde gizli olan potansiyellerin açımlanmasıdır, bu da *noematik* tarafta gerçekleşir.[5] Ancak, nesnenin aktüel olarak algılanmayan görünüşleri olduğunu bilmemizi sağlayan şey, bedenimizle mekânda yer değiştirebilmemizdir. *Ideas II*'de açık bir biçimde ifade edildiği gibi, eğer şu an bulunduğumuz yerde –burada– değil de mekânda yer değiştirerek orada olsaydık, şu anda algılamadığımız boyutları algılayabilecek oluşumuz, bize nesnenin diğer görünüşlerini de verirdi. Çünkü istisnasız her bilinç, potansiyel bir "yapabilirim"i içerir.[6] Yapabilmek ise ancak hareket etmek ve yer değiştirmekle mümkündür. Hareket eden ve mekânda farklı bir konum alan şey ise bedendir. Bu nedenle bilinç analizinde bedenin vazgeçilmez bir yeri vardır. Bilincin yönelimselliği, bedenin hareket yetisiyle birlikte düşünülmek zorundadır. Algıyı ve bilinci incelemek bedeni incelemekle paralel gider. Nesnelerle ilişkimiz, kendi bedenimizden onlara doğru gerçekleşen yönelimsel hareketleri içermektedir. Bedenimiz sıfır noktası olarak şeyler üzerindeki bakış açımızı oluşturmaktadır. "Nesnelere her zaman kendi bedenimizin bulunduğu yerden, yani 'buradan' bakmak zorundayızdır."[7]

Husserl algısal deneyimimizin karmaşık yapısına ve içeriğine, belleğe, imgeleme, yargılamaya ve diğer bilişsel eylemlere, başka bir deyişle psişik yaşamın bütününe dair detaylı bir betimleyici analiz gerçekleştirmiştir. Yine de o, bilinç çözümlemesinin merkezine "vücut bulma" düşüncesini geçiren ilk modern filozoftur.[8] Zihin felsefecileri ve çağdaş nörobilimciler Kartezyen fikre sadık kalırlar. Onlara göre içimizde düşünmemizi sağlayan ve bilinç durumlarından sorumlu olan bir "şey" vardır. Bu anlayış, tam da Descartes'ın bedenden bağımsız olarak var olduğunu iddia ettiği maddi tözüne tekabül

5 a.g.e., s. 46.

6 a.g.e., s. 58.

7 Edmund Husserl, *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy, Second Book, Studies in the Phenomenology of Constitution*, çeviren Richard Bojcewicz ve André Schuwer, London: Kluwer Academic Publishers, 1989, s. 165.

8 Dermot Moran, *Edmund Husserl, Founder of Phenomenology*, Cambridge: Polity Press, 2005, s. 3.

eder. Düşünme beyinde gerçekleşir ve beynin merkezi sinir sistemiyle birlikte çalışması bilinç durumlarını oluşturmak için yeterlidir. Fakat fenomenoloji, vücut bulma temasıyla, zihinsel yaşamın bedensel bir yaşam olduğunu ortaya koyar. Bu açıdan bilinç sadece bedenleşmemiş, aynı zamanda sinirsel bedenin ötesinde dışsal, doğal ve sosyal dünyaya, Husserl'in sonradan adlandıracağı gibi *yaşam-dünyasına* doğru genişlemiştir. Bilincin vücut bulması, bilinç deneyimimiz ile bedensel kuruluşumuz arasındaki ilişkinin olumsal bir nedensellik veya araçsal bir bağımlılık olduğu anlamına gelmemektedir. Vücut bulma, bedene zihinsel durumu üreten bir uyarıcının verilmesiyle oluşan nedensel bir etkileşim demek değildir; aksine, bilinç deneyiminin bütün yapısı tam da bu vücut bulma koşuluna bağlıdır.[9]

III. Bilincin bedenselliği: *Leib* vs. *Körper*

Husserl, bilincin kendisinde vücut bulduğu bedeni, canlılığına ve algı sürecindeki aktifliğine bağlı yapısına dikkat çekmek ve fiziksel bedenden farkını ortaya koymak için "yaşayan beden" anlamına gelen *Leib* terimini kullanır. Bu anlamda *Leib*, salt fiziksel bedensellik için kullandığı "beden" (*Körper)* teriminden çok farklı içerimlere sahiptir. *Leib*, varoluş ve yaşam anlamlarına gelen *Leben* terimiyle kökensel bir ilişkiye sahiptir. Husserl'in yaşam-dünyası (*Lebenswelt*) kavramının da bu anlamda *Leib* ile kaçınılmaz bir ilişkisi vardır. *Leib*, yaşamsallığa vurgu yaparken aynı zamanda bedenin maddiliğini ve ruhsallığını da içerir. Bu bağlamda yaşamsallığını vurgulamak için ona artık vücut diyeceğiz.

Vücudun, öznel bir organ olarak her tür algıda kurucu bir rol oynadığını fark ettiğimizde öznellik ve vücut bulma ile maddi beden arasındaki ilişkiyi netleştirmemiz gerekir. Bedenin kendisi uzamsal bir nesneyken, nasıl olur da vücudun uzamsal nesnelerin olanağının kurucu bir koşulu olduğunu iddia

9 Bilinç her şeyden önce bir şeyin bilinci olmak için dünyanın içinde var olmak veya somutlaşmak durumundadır. Bunun anlamı, bilincin bedenle bir türden ilişki içinde olmak zorunda oluşudur. Bilincin varlığa gelmek zorunda olduğu yer bedendir. Bu da Husserl'i tüm deneyimin aslında bedensel olduğunu fark eden ilk çağdaş filozof haline getirmektedir.

edebiliriz? Husserl burada bazı ayrımlar yapmak gerektiğini vurgular: Öncelikle her uzamsal deneyime eşlik eden ve onun koşulu olan, tematik olmayan pre-refleksif bir "yaşayan vücut" farkındalığı ile ondan sonra gelen, bedenin bir nesne olarak tematik deneyimini birbirinden ayırmak gerekir. Burada işlevsel olan vücut ile tematize edilmiş beden ayrımı yapılmalı ve her ikisinin de kurulma tarzları netleştirilmelidir. Husserl'e göre kökensel beden farkındalığımız, vücudun uzamsal bir nesne olarak deneyimi değildir. Aksine burada, herhangi bir algısal deneyim gibi tematik olmayan, birlikte-çalışma üzerinde kurulu bir vücut farkındalığına dayanan ve onun tarafından koşullandırılan bir öz-nesneleştirme ile karşı karşıyayızdır: Şeylerin tüm deneyiminde, yaşayan vücut sadece bir şey olarak değil, işlevsel olan vücut olarak birlikte deneyimlenir. Bir şey olarak deneyimlendiğinde ise çift yönlüdür: Deneyimlenen şey ve işlevsel olan vücut olarak ikisi bir ve aynı bedendedir. Husserl burada vücudun özne ve nesne olarak iki ayrı varlık biçiminde deneyimlenmediğini, her iki deneyimin de aynı vücutta gerçekleştiğini ifade eder.[10] Dolayısıyla vücudun nesne olarak deneyimlenirken bile bir özne olarak da deneyimlenmesi olgusu, onun salt bir fiziksel nesne gibi düşünülemeyeceği anlamına gelir.[11]

Husserl'e göre vücudumuzu kökensel olarak nesnel uzamdaki bir nesne olarak deneyimleyemeyiz, çünkü vücut perspektifli olarak verilmediğinden *ben*, kendisi için uzamsal bir nesne olamaz. İnsan, öncelikle nesne olarak bedeninin bilincinde değildir. Bedenimizi algılayamayız, çünkü *ben* denilen şey zaten kendi "vücudundan" ibarettir. Vücudumuzu kökensel olarak aktivite ve duygulanım, iradi bir yapı, hareket olanağı, yapmak ile yapabilmenin birleştirilmiş bir alanı olarak deneyimleriz. O halde Husserl, Egonun vücudunu nesne olarak kurmadığını; aksine, işlevsel olan vücudun kendini nesneleştirdiğini ifade eder. Öz-nesneleştirme düşüncesi zaten Egonun vücutsal olarak var olan bir özne olduğu anlamına gelir. Kişinin kendi vücudu, bir yandan fiziksel bir şey, diğer yandan da duyu organıdır. Bu yüzden vücut, en başından beri çift yönlü olarak

10 Dan Zahavi, *Husserl's Phenomenology*, California: Stanford University Press, 2003, s. 101.

11 Bedenin bu ikili anlamı, Husserl'in öznelerarasılığa bağlanmasını ve solipsizmden kurtulmasını sağlayan çifte duyum analizinde somutlaşacaktır.

kurulur. O halde, vücut aynı anda hem transandantal öznelliğe hem de ampirik gerçekliğe ait olarak düşünülmek zorundadır. Husserl'e göre doğaya ait bedenler arasında ve bize özgü kendilik alanında kendi eşsiz organizmamızla salt beden (*Körper*) olarak değil, canlı bir organizma (*Leib*) olarak karşılaşırız.

Vücut bulma fikri açıkça bilincin yönelimselliğinin vücudun yönelimselliğini de içerdiği anlamına gelir. Bilinç, yönelimsellik teziyle birlikte kendi başına bir yerde boş bir şekilde bulunan ve dolmayı bekleyen bir kap gibi düşünülemediği, aksine dünya ile belirli bir ilişkinin ürünü olarak karşımıza çıktığı için, bu ilişkinin kurulmasında vücudun hareketli bir yönelim merkezi olmasının yerini yadsımak mümkün değildir.

Maddi dünya, bilinç olmayan bir şey olduğuna, ona yabancı veya başka bir şey olduğuna göre bilinç, maddi dünya ile nasıl bağlanabilir? Bilinç ve fiziksellik, birleşmiş bir bütündür, tek bir psikofiziksel varlıkta birleşmiştir. Husserl buna canlılık demektedir. Ona göre bilinçli bir şekilde karşımızda, fiziksel şeylerin olgusal olarak var olan dünyasını bulmamızı, bu dünya içinde kendimize bir vücut atfetmemizi ve kendimize bir yer bulmamızı sağlayan nihai bir kaynak vardır. Bu nihai kaynak, "duyu deneyimi"dir. Tüm gerçekliğin taşıyıcısı olan katman, öncelikle vücutsallıktır ve buna duyu deneyimiyle ulaşırız. Duyu algısı tüm deneyimlerin temelindedir, ilksel bir deneyimdir ve tüm diğer deneyimler ondan türemektedir.

Bilinçli Ego-yaşamımız, eylemsel veya eylemsel olmayan sürekli bir algılamadır. Şeylerin fiziksel dünyası ve onun içinde bedenimiz kesintisiz bir şekilde algısal olarak *burada*dır. Bilincin kendisi, kendinde somut bir varlık olarak nasıl ayrışabilir? Ve bilincin içinde olduğu düşünülen şey, yani algılanmış varlık, nasıl hem kendinde hem de bilincin karşısında konumlanabilir? Algılamayı, saf biçimde bilinç olarak düşündüğümüzde ve vücudumuz ile bedensel organlarımızı hesaba katmadığımızda, algı, öznel olmayan gereksiz bir şey haline gelir: Husserl için bu, boş bir Egonun, Nesne üzerindeki boş bakışından başka bir şey olamaz.[12]

12 Edmund Husserl, *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy, First Book, General Introduction to a Pure Phenomenology*, ss. 82-83.

Algılama sürecinin, sahip olduğu zihinsel içerikten dolayı bilişsel bir aktivite olduğunu düşünme eğilimi içinde oluruz. Bu da algılamanın vücutsal boyutunun gözden kaçırılmasına neden olur. Oysa algılama, perspektifli bir süreçtir, dünya üzerinde belirli bir perspektife sahip olmak için de öncelikle uzamda vücudumuzla belirli bir konum almamız gerekmektedir. Belirli bir uzamda yer almadan nesneleri algılayabileceğimizi düşünmek mümkün değildir. Bu nedenle uzam ile vücutsallık arasında çok sıkı bir bağ olduğunu gözden kaçırmamak gerekir. Dünya ve algılanabilir şeyler hakkında belirli bir fikre sahip olmamızın temelinde vücudumuzla uzamda yer kaplıyor oluşumuz, hatta daha doğru bir ifadeyle söylersek, vücudun kendisinin uzamsal oluşu bulunmaktadır.[13]

Bilincin yönelimsel olduğunu ifade eden Husserl için bilincin yöneldiği nesnelerin uzamdaki varlıkları öncelikle onlara doğru bedensel bir yönelmeyi varsaymaktadır. Her Egonun kendi algısal şeyler alanı vardır ve şeyleri belirli bir yönlenme sistemi içinde algılar. Şeyler her zaman şu veya bu taraftan, belirli yönlerden görülürler.[14] Vücut, yönlenmenin "sıfır noktası" olarak karşımıza çıkar. Vücut, burasının ve şimdinin taşıyıcısıdır. Saf Ego, vücut aracılığıyla uzamı ve duyu dünyasını sezer. Bu nedenle görünüşe gelen her şeyin vücutla belirli bir yönlenme ilişkisi bulunmaktadır. Husserl bu ilişkinin sadece görünen şeyler için değil, aynı zamanda görünme olasılığı olan her şey için de geçerli olduğunu düşünür.[15] Her uzamsal şey, zorunlulukla aşağıdan,

13 Belirli bir perspektiften görünen her nesne şüphesiz sadece görünen bir şeyin varlığını değil, aynı zamanda kendisine görüneceği bir kişinin varlığını da varsayar. Uzamsal olarak görünen şey, her zaman belirli bir açıdan ve belirli bir uzaklıktan görünür. Bu nedenle bakış açısı mutlaka bir yerdendir; saf bir bakış açısı yoktur, sadece vücut bulmuş bir bakış açısının varlığından söz edilebilir. Her perspektifli görünüş, deneyimleyen öznenin kendisinin uzamda verili olduğunu varsayar. Özne sadece vücuda gelmesi yoluyla uzamsal bir lokalizasyona sahip olabildiği için, Husserl uzamsal nesnelerin vücut bulmuş özneler için var olduğunu ve onlar tarafından kurulduğunu iddia eder. Vücut, her algısal deneyimde "sıfır noktası" olarak, başka bir deyişle, yöneldiği nesneyle ilişkili olarak göstergesel "burası" şeklinde vardır (Dan Zahavi, *Husserl's Phenomenology*, s. 98).

14 Edmund Husserl, *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy, Second Book, Studies in the Phenomenology of Constitution*, s. 165.

15 a.g.e., s. 61.

yukarıdan, yakından veya uzaktan belirir. Husserl için zaten tüm yönlenme ilişkileri tam da vücudu varsaymaktadır. "Uzak" dediğimiz şey, vücuttan uzaktır. "Sağ", her zaman vücudumuzun sağına gönderimde bulunur.[16] Algılama sürecinde vücut, nesnelerle kurulan yönlenme ilişkileri sisteminin taşıyıcısı olarak her zaman bir yönelim merkezidir.

Özgür hareket edebilme yetisi sayesinde özne, bir görünüşler sistemi akışına neden olur. Yönlenmedeki değişiklikler şeyin kendisine veya hareketine ait değildir. Aksine, özne olan vücut, uzamda "kendi" yerini değiştirdiği için görünüşler değişmektedir. Oysaki şeylerin görünüşleri kendi formlarına uygun sabit sistemlerini korurlar. Özne her zaman "merkez" veya "burası" olduğu için görmeyle dünyaya katılır ve şeyleri görür. Bu nedenle Egonun veya vücudun Nesnel yeri, uzamsal konumu değişkendir.[17] "Şeyler hep oradayken, vücudumuz hep buradadır."[18] Vücudun sahip olduğu "buradalık" kipi onun dünyayla ve şeylerle olan ilişkisinin tam da kendisinden –buradan– hareketle kurulmasını sağlarken, hareket yetisiyle farklı perspektiflerden gerçekleştirdiği bakışı da şeyler alanındaki değişimi kurar.

Husserl için "ampirik Ego" başlığı altında "insan olarak ben" birliğini buluruz. Bu nedenle Ego kendisine sadece psişik durumlar olarak yaşanmış deneyimlerini, bilmelerini, karakter özelliklerini yüklemez, aynı zamanda vücutsal niteliklerini de "kendisine ait" olarak görür ve onları da Ego alanına dahil eder.

> İkinci bir gerçeklik türü olarak maddi doğanın karşısına koymamız gereken şey, "ruh" değil; vücut ve ruhun somut birliğidir, yani insan veya canlı öznedir.[19]

16 a.g.e., s. 166.

17 Husserl için bu ilişki sadece aktüel nesneler söz konusu olduğunda geçerli değildir. Hayalimizde canlandırdığımız imgeler de vücudun yönelimsel ilişkilerini içermektedir. "Örneğin insan başlı bir at (sentor) hayal ettiğimde, onu belirli bir yönlenme ilişkisi içinde hayal eder, duyu organlarımla belirli bir ilişkinin kurulduğunu varsayarım: Sentor, benim "sağımdadır", bana "yaklaşıyordur" veya benden "uzaklaşıyordur". Bu, söz konusu imgenin gözlerimden uzaklaştığı, yani vücudumdan uzaklaştığı anlamına gelir." (Edmund Husserl, *Ideas, Second Book*, s. 62.)

18 a.g.e., s. 166.

19 a.g.e., s. 146.

Husserl açısından *psukhe*, vücuda, dolayısıyla da fiziksel doğaya ve onun pek çok ilişkisine dayanır.[20] İnsan-özne olarak doğrudan deneyimsel bir kavrayışla bize verilen şey, insan-vücut ile aynı şeydir, yani tinsel bireyselliği, entelektüel ve pratik yetileri, karakteri, duyarlılığı olan insandır, insan-kişidir. Bu Ego, kesinlikle vücuduna bağlı olarak kavranır. Bu nedenle de Ego, fiziksel doğanın geri kalanına bağlıdır.[21] Her insan varlığının belirli bir tikel vücudu vardır, bu da öznel bir nesnellik olarak "sadece madde olan beden"den farklıdır. İnsan varlığının tüm bilinci, belirli bir anlamda, maddi tözü aracılığıyla vücuda bağlıdır.[22]

Husserl vücudun *Ego-benzeri* bir yapı olduğunu ifade eder. Çünkü vücut genel olarak bir "şey" değil, aslında tinin ifadesi ve tinin organıdır. Öznel olan her şey ve Ego-benzeri her şey tin tarafında yer alır (bu taraf, vücutta ifade bulur), oysa vücudun Ego-benzeri adını alabilmesi sadece tini canlandırmasıyla mümkündür.[23] Tıpkı Nesnelerin Ego için Nesne olması gibi, vücut da zaten ona özel değerini veren insan olduğu için somut anlamda bizim vücudumuzdur. Sonuç olarak Husserl, vücudun özel konumunun Egonun bir lütfu olduğunu söyler. Ancak burada Egonun keyfiliğine gönderimde bulunulmamaktadır. Husserl bu ifadeyi vücudun, Ego-benzeri sezginin yardımıyla aydınlatılması anlamında kullanır. Böylece kökensel ve özel öznellik olarak "özgür" Egoyu; dikkat eden, düşünen, yargılayan, değerlendiren, aktif olan ve konum alan Egoyu buluruz.[24] Ego, algısal aktiviteleri gerçekleştirir ve vücutsal aktiviteler de Husserl için bu alana aittir.[25]

20 a.g.e., s. 142.
21 a.g.e., s. 147.
22 a.g.e., s. 160.
23 a.g.e., s. 102.
24 a.g.e., s. 224.
25 a.g.e., s. 323.

IV. Çifte duyum teorisi: Dokunan ve dokunulan vücut

Husserl'e göre vücut lokalize olmuş duyumların taşıyıcısıdır. Bu nedenle uzamsal Nesnelerin tüm deneyiminde, deneyimleyen öznenin algısal organı olarak "vücut" içerilir. Husserl, bu vücutsallığın kurulmasını inceler. Sağ elimizle sol elimize dokunduğumuzda, dokunma-görünüşlerine sahip oluruz; bunun anlamı sadece hissetmekle kalmadığımız, fakat aynı zamanda belirli bir formu olan yumuşak ve pürüzsüz elin görünüşlerine de sahip olduğumuz ve onları algıladığımızdır. Nesneye, yani sol ele ait özellikler olarak Nesneleştirdiğimiz bu özellikler aslında sağ ele aittir. Ancak, sol ele dokunduğumuzda onun içinde de onda lokalize olmuş bir dokunma duyumları dizisini buluruz. Sol eli bu duyumlardan soyutlarsak, fiziksel bir şey hakkında konuşuyor oluruz. Ama eğer bu duyumları dahil edersek, bu, fiziksel şeyin daha da zenginleştiği değil, daha ziyade onun, kendi vücudumuz olduğu ve *hissettiği* anlamına gelir. Dokunma-duyumları, dokunulan elin dokunulduğu noktalarında ortaya çıkan Nesnel uzamsal konuma aittirler. Dokunan el, hem bir şey olarak görünür hem de dokunduğu yerde kendi vücutsal yüzeyi üzerinde dokunma-duyumlarına sahiptir.[26]

Benzer şekilde eğer dışsal bedenler tarafından elin üzerine baskı yapılırsa, itilirse, acıtılırsa, dokunulur veya çimdiklenirse ya da el, dışsal bedenlere dokunursa acının temas duyumuna sahip olur. Eğer tüm bunlar kişinin kendi vücudunun bir başka parçası tarafından gerçekleştirilirse, o zaman duyum, vücudun her iki parçası için de ikiye katlanır. Çünkü Husserl'e göre her biri diğeri üzerinde eylediği ve ona dokunduğu için, her ikisi de hem dışsal bir şey hem de aynı zamanda vücut olurlar. Bu nedenle üretilen her duyumun kendi lokalizasyonu vardır; görünen vücutsallık üzerinde sahip oldukları yer aracılığıyla ayırt edilirler ve fenomenal olarak ona aittirler. Husserl'in vücut kavrayışını şekillendiren nokta da burasıdır. Çünkü vücudun sahip olduğu bu "çifte duyum", onun kökensel olarak iki farklı şekilde kurulduğunu gösterir: Vücut hem fiziksel bir şey, yani madde olarak kurulur; renk, yumuşaklık, pürüzsüz-

26 a.g.e., s. 152.

lük gibi özelliklere sahip, yer kaplayan maddi bir şeydir hem de kendimi onun içinde ve üzerinde bulur, onun "üzerinde" ve "içinde" hissederim. Elin tersindeki sıcaklığı, ayaktaki soğukluğu, parmak uçlarındaki dokunma duyumlarını, daha büyük bedensel bölgelerdeki basıncı ve giysilerin neden olduğu etkiyi hissederiz. Parmaklarımızı hareket ettirerek, hareket duyumlarına sahip oluruz. Elimizi masanın üzerine koyduğumuzda masanın soğukluğunu, katılığını, pürüzsüzlüğünü duyumsarız, masanın üzerinde elimizi gezdirdiğimizde onun şeysel belirlemelerini deneyimleriz. Aynı zamanda herhangi bir anda dikkatimizi elimize yöneltebilir ve onda dokunma-duyumlarını, soğukluk ve pürüzsüzlük duyumlarını bulabiliriz. Elimizin içinde, deneyimlenen harekete paralel olarak, hareket duyumlarını hissederiz. Bir şeyi kaldırarak ağırlığını deneyimleriz ama aynı zamanda vücudumuzda lokalize olmuş ağırlık duyumuna da sahibizdir. Bu nedenle vücudumuzun başka maddi şeylerle fiziksel ilişkilere girmesi (itme, çarpma, vurma) genel olarak sadece vücutla ve şeylerle ilişkili fiziksel durumların deneyimini değil, fakat aynı zamanda, "hissetme" dediğimiz vücutsal durumları da sağlamaktadır. Husserl için bu tür bir deneyim, "sadece" fiziksel olan şeylerde bulunmamaktadır.[27]

Hussel'e göre dokunsal ve görsel alan arasında fark vardır. Dokunsal alanda, dokunsal olarak kurulmuş dışsal Nesnenin varlığının yanında yine dokunsal olarak kurulmuş ikinci bir Nesne daha vardır; o da vücuttur. Dokunmanın çifte duyumlu deneyiminde Husserl dokunan parmakların yanında dokunan parmaklara dokunan diğer parmakların varlığından bahseder. Burada iki yönlü bir kavrayış söz konusudur: Aynı dokunma duyusu hem "dışsal" Nesnenin özelliği olarak hem de Nesne olarak bedenin duyumu olarak kavranır. Bedenin bir parçasının diğer parçası için dışsal bir Nesne olduğu böyle bir durumda (her parçanın kendi duyumu vardır) çifte duyuma sahip oluruz ve her bedensel parçanın fiziksel nesne olarak kavranışı söz konusu olur. Fakat sadece görsel olarak kurulmuş Nesnede böyle bir durumdan bahsetmek olanaklı değildir. Çoğu zaman gözün, bakışını nesne üzerinde gezdirmesi bir

27 a.g.e., s. 153.

tür dokunma olarak düşünülür, ancak durum bundan farklıdır. Çünkü göz, kişinin kendi görüşüne görünmezdir. Duyumların gözde lokalize oluşu ile dokunmada lokalize oluşu aynı şey değildir. Bu nedenle görmede çifte duyumdan söz etmek mümkün değildir. Vücudumuza dokunma biçimimiz ile onu görme biçimimizin aynı olduğunu söyleyemeyiz. Görülen vücut olarak adlandırdığımız şey, görülen şeyi görmek demek değildir. Ancak vücudumuzun, kendi vücudumuza dokunması demek, dokunulanın dokunmasıdır. Husserl aynada görülen gözün de dokunma deneyimine benzemediğini ifade eder. Çünkü aynadaki göz, görme olarak gören göz değildir. Husserl'e göre aynada gördüğümüz göz, dolaylı bir şekilde empatiyle (*Einfühlung*),[28] dokunduğumuz "bir şey" olarak gözümüzün başkasında gördüğümüz gözle aynı olduğu yargısıdır.[29] Böylece Husserl vücudun hem vücut hem de maddi beden olarak kurulduğunu göstermiş olur. Husserl, vücudun diğer maddi şeylere karşıt biçimde maddi bir şey olarak kurulduğundan da söz eder. Beden bir şeydir, ancak özel türden bir şeydir, ki bu da onun başka şeyler gibi doğanın bir parçası olmasını engeller.

Husserl *Ideas III*'te de dokunsal duyumların lokalizasyonundan söz eder. Bu anlamda canlı organizmanın, yani ruha sahip varlığın içinde maddi parçaların olduğuna dikkat çeker. Canlı organizma aracılığıyla şeyleri görünüşler olarak algılarız ve kendimizin de insan varlığı olarak, şeyleri canlı organizmamız aracılığıyla algılayan Ego olarak bilincindeyizdir. Canlı organizma dokunsal duyumların yerini belirler, yani lokalizasyon yetisine sahiptir. Her Egonun duyu-evreni, canlı organizma ve "duyu organı" adı verilen parçalarıyla ilişki kurar ve böylece maddi olmayan bir canlı organizma haline gelir.[30]

28 "Einfühlüng" İngilizceye de "empathy" olarak çevrilmiştir. Türkçeye de "empati" olarak çevrilmesinde bir sakınca görmemekle birlikte bu noktada tam da Husserl'in istemediği türden bir psikolojikleştirmeye yol açmaması gerektiği de akılda bulundurulmalıdır.

29 a.g.e., s. 155.

30 Edmund Husserl, *Phenomenology and the Foundations of the Sciences, Third Book, Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy*, çeviren Ted E. Klein ve William E. Pohl, London: Martinus Nijhoff Publishers, 1980, ss. 4-9.

Bu deneyim Husserl sonrasında ciddi bir biçimde tartışılmaya devam eder, çünkü dokunmada yaşanan çifte duyum vücudun fizikselliği ile şeylerin fizikselliğinin ortaklığının ve farkının ontolojik boyutu olarak ayırıcıdır. Birbirine dokunan ellerin algısında, yan yana dizilmiş iki nesnenin algısında olduğu gibi iki duyum deneyimlenmesi söz konusu değildir. Burada iki elin "dokunan" ve dokunulan" rollerinin değiş tokuş edebilecekleri bir düzenle karşılaşırız. Bizi başkası deneyimine bağlayacak olan da bu tersine çevrilebilirlik ilişkisidir.

Husserl bir ve aynı duyumun iki farklı biçimde yorumlanabileceğini söylemektense, duyumun iki farklı boyutu olduğunu ifade etmektedir; böylece hissetme ile hissedilen arasında bir ayrım ortaya çıkar. Elimiz masaya dokunduğunda ve dikkatimizi tam da bu dokunma eylemine verdiğimizde, *deneyimlenmiş* bir organın değil, fakat *deneyimleyen* bir organın bilincinde oluruz. Her iki durumda da kendi vücudumuzla karşı karşıyayızdır. Sağ elimizle sol elimize dokunduğumuzda, dokunan el, dokunulan elin yüzeyini hisseder. Ancak, dokunulan sol el, basitçe bir nesne olarak verilmez, çünkü dokunmanın kendisini hissetmektedir.[31] İki farklı biçimde görünen aslında dokunma ve dokunulma olarak yer değiştirebilen aynı eldir. Böylece, vücutsal özverilmişliğimiz, bizim kendi dışsallığımızla karşılaşmamızı sağlar. Husserl için bu deneyim, özkavrayışın yabancılaşmış bir sıçrama tahtası olarak hizmet ederek empati için belirleyici bir olgu olur. Böylece, vücudun eşsiz özne-nesne statüsü, çifte duyumu karakterize eden "kendilik" ile "başkalık" arasındaki karşılıklı etkileşim, başka vücut bulmuş özneleri deneyimlememizi sağlar.[32] Sol elimizle sağ elimize dokunduğumuzda, Başkasının bizi deneyimleme tarzını ve bizim de Başkasını deneyimleme tarzımızı öngören bir biçimde kendimizi deneyimleriz. Husserl'in, toplumsallık olanağının, vücudun öznelerarasılığını varsaydığını iddia ederken gönderimde bulunduğu şey de budur.

Cogito'nun açığa vurduğu şey, sonuç olarak kapalı bir içkinlik ya da salt içsel bir kendine mevcudiyet değil, fakat başkalığa açıklıktır, dışarıya

31 Dan Zahavi, a.g.e., s. 103.

32 a.g.e., s. 104.

doğru açılma hareketidir ve daimi bir kendini aşmadır. Dünyada mevcut olmakla kendimize veriliriz ve kendimize verilerek, dünyanın bilincinde olabiliriz.[33]

Duyumsayan bir nesne, özel bir nesnedir. Duyum Husserl'e göre bilinçli bir süreçtir, o halde bilincin kendisi vücutsaldır, çünkü öznel biçimde deneyimlenen duyumlar, vücudun içinde ve üzerinde lokalize olurlar. Eğer öyleyse, vücut basitçe bir bilinç nesnesi değil, fakat onun kurucu bir öğesidir de. Böyle özel bir nesne, aynı zamanda "öznel bir nesnedir". O halde öznel bilinç, düalist bir yaklaşımla salt psişik bir süreç olarak anlaşılamaz, aynı şekilde vücut da salt maddi bir nesne olarak yorumlanamaz. Bilinçli özne, vücutlu bir kişidir. Duyarlı vücut deneyimimiz, bir tür özdeneyimdir, o halde vücudumuzu öznel olmayan dışsal bir nesne olarak nesneleştiremeyiz.[34]

V. Solipsizmden kurtulma: Başkalık deneyimi

Husserl'in beden çözümlemesinin ve özellikle de çifte duyum teorisinin, onun Başkası ve solipsizm problemini aşmasında oldukça önemli bir rolü vardır. Vücut bulmuş öznelliğin taşıyıcısı olarak beden, bizi başka vücutlara bağlar ve nasıl olup da ortak bir dünyada bir ve aynı nesneleri deneyimliyor olduğumuz sorusunun yanıtı vücutsallıktan geçer. Dünyanın varlık anlamının ne olduğu sorusu bizi zorunlulukla vücuda, daha doğrusu Başkasıyla paylaştığımız vücutsallığa götürür ve kendi vücudumuzun çift yönlü doğası bizi Başkasının vücudunu deneyimlemeye zorlar.

Başkasının varlığını kanıtlamak, solipsizmden kaçınmak adına son derece önemlidir. Başkası öncelikle başka bir zihin olarak değil, başka bir beden olarak karşımıza çıktığı için Başkasına ilişkin deneyimimiz öncelikle onun vücutsallığına, yani vücut bulmuş bir özne olmasına bağlıdır. Bu noktada Husserl için "empati" kavramı önemli bir rol oynar. Empatiyi, öncelikle vücutlar arasında kurulan bir ilişki olarak anlamak gerekir.

33 a.g.e., s. 106.

34 Peter Reynaert, *Husserl's Phenomenology of Animate Being and The Critique of Naturalism*, 2014, URL= http://heraclite.ens.fr/~roy/GDR/Animatedbeing.htm.

Husserl, başka vücutların deneyiminde empatinin kurucu rolünden söz eder. Gördüğümüz diğer vücuda, tıpkı kendi vücudumuza ait olan gibi, psişik bir yaşamın ait olduğunu empati yolu ile biliriz.[35] Her birey vücudu ile uzamsal bir bağlam içindedir, her vücuda ait olan bütüncül bir psişik yaşam vardır. Empati ile belirli ölçüde kavranan bu birlik, Husserl'e göre ruh ile vücudun birliğidir. Eğer vücut hareket ederse, ruh da onunla birlikte hareket eder. Ruh ile vücut birdir, sanki ruh da "varmış" gibi vücutla birlikte eylemektedir. Ancak, ruh hiçbir yerde bulunmadığından vücutla ilişkisi fiziksel bir bütünün parçası gibi değil, fonksiyonel bir ilişki olmak durumundadır. Bu birlik sayesinde psişik olan, uzam ve zamanda yer alabilir. Böylece başka özneler bizim için "orada" olurlar. Dış dünya bu şekilde öznelere verilmiş olur. Başkalarını kendimize benzer olarak deneyimleriz. Başka vücut, herhangi bir vücut gibi hareket eder, dolayısıyla onunla birlik içinde, psişik yaşamıyla birlikte insanın "kendisi" de hareket etmektedir. Böylece iki tarafı birleştiren Nesnel bir gerçekliğe ulaşmış oluruz. Bu gerçeklik ile kendi Egomuz ve onu çevreleyen dünya arasında bir analoji kurarız, böylece "öznellikleriyle", duyu verileriyle, değişen görünüşleriyle ve onun içinde ortaya çıkan görünüşlerle ikinci bir Ego var olur. Başkalarına görünen şeyler, bize de görünür. Onlar arasında bir özdeşlik kurarız.[36]

Husserl'e göre empati, şeyin öznelerarası Nesnelliğinin kurulmasını, bunun sonucu olarak da insanın öznelerarası Nesnelliğinin kurulmasını sağlar, çünkü bu şekilde fiziksel beden, doğal-bilimsel bir Nesne haline gelir.[37] Özne, kendisini çevreleyen dünyada sadece şeyleri bulmaz, aynı zamanda başka özneleri de bulur. Onları, kendilerini saran dünya ile meşgul olan özneler olarak görür. Husserl zihni, vücudun içindeki bir şeymiş ve bir gerçekliğe aitmiş gibi, vücut içine sokulmuş olarak ele almamaktadır. Çünkü eğer öyle olsaydı, insanlar da şeyler gibi görünürlerdi.[38] Daha önce de ifade edildiği gibi zihin ve

35 Edmund Husserl, *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy, Second Book, Studies in the Phenomenology of Constitution*, s. 174.

36 a.g.e., ss. 176-177.

37 a.g.e., s. 178.

38 a.g.e., s. 200.

beden birbirlerinin karşısına konulan iki ayrı karşıt varlık türü değil, vücuda gelmiş bir bilince işaret eden insana veya canlı özneye gönderimde bulunan somut bir birliktir.

Husserl'e göre, daha yakından bakıldığında toplumsal zihinlerin dışsal dünyası ile yalnızca özneye ait olan salt öznel alanı birbirinden ayırmak gerekir. İlki, öznelerarası olarak kurulmuş nesnelliklerin dünyasıdır. Her özne karşılıklı anlama yoluyla kendisine ve Başkasına verilenin bir ve aynı olduğunu kabul eder. İkincisi ise, öznenin sadece kendisine ait olan ve kökensel olarak başka bir özneye verilmiş olmayan öznel alanıdır. Toplum içinde hepimiz aynı şeyleri görür ve duyarız, karşımızdaki insanların da kendilerine ait olan içsel bir yaşantıları olduğunu biliriz. Yine de herkes kendi deneyimini sadece kendisine özgü olan bir biçimde yaşamaktadır. Husserl bu deneyimlerin bütünüyle kökensel olarak sadece kişinin kendi "teninde" yaşandığını ifade eder. Empatiyi başarabildiğim ölçüde benim de Başkasının yaşam deneyimi hakkında bir fikrim olur. Empati olmaksızın ben, bu vücut-zihin bilincini gerçekleştiremez.[39]

Toplum içinde karşılaştığımız diğer insanların bedenleri bize çevremizdeki diğer Nesneler gibi doğal bir biçimde sezgi ile, ancak kişi olarak vücutlarıyla birlik içinde verilirler. Yine de dışsal bir biçimde birbirlerine geçmiş iki ayrı varlık olarak vücut ve kişi ile karşılaşmayız. Aksine, karşımızda tam da bölünemez bir insan varlığı buluruz. Vücut, insanın bütünlüğüne katılır; bedenselliklerinde, yüz ifadelerinde, jest ve mimiklerinde, konuşulmuş "sözlerinde" ve tonlamalarında insanların tinsel yaşamlarını, düşüncelerini, hislerini, arzularını, ne yaptıklarını ve ne yapmadıklarını keşfederiz.[40] Husserl burada her şeyin, dış dünya ve vücudun, karşımızdaki insanın vücutsal-zihinsel birliğinin de sezgisel bir karakterde olduğunu söyler.[41] Günlük yaşamda Ego-bilincinin ortaya çıkması için görünen bir vücut; başka bir deyişle, öznelerarası bir anlama, yani öznelerarası bir vücut gereklidir.[42]

39 a.g.e., s. 208.

40 a.g.e., s. 246

41 a.g.e., s. 247.

42 a.g.e., s. 303.

Empatik kavrayışın özü; beni çevreleyen fizik dünyamın, yanımdaki Başkası için de aynı olduğunu, hepimizin "aynı" görünüşler çeşitliliğine, "aynı" görünüşler birliği deposuna ve mümkün yönlenme sistemlerine uygun biçimde düzenlenen verilmişlik kiplerinin aynısına sahip olduğumuzu içermesidir. Tek fark, her öznenin sadece kendisine ait olan, kendi yönlenmesi olarak bir vücudu olmasıdır, görünüşler de bu yönlenmeye uygun biçimde ortaya çıkar ve ilkece diğer özneninkinden farklıdır.[43]

Empati, vücut bulmuş yabancı özne ile kendim arasında bir benzerlik varsayar. Ancak elbette bu, Başkasına ilişkin deneyimimin gerçekte analojik bir çıkarımdan ibaret olduğu anlamına da gelmez. Husserl burada herhangi bir çıkarımla değil, aktüel deneyimle ilgilenmektedir. Husserl empatinin hangi koşullar altında gerçekleştiği sorusuyla ilgilenir ve yanıtı çifte duyum teorisinde bulur. Vücudun eşsiz özne-nesne statüsü, başka vücudu da bizimki gibi vücut bulmuş olan, fakat *ben* olmayan bir öznellik, bir bilinç varlığı olarak tanımamızı sağlar.

Husserl çifte duyumda yaşanılan ikili kavrayışın, Başkası deneyiminde de geçerli olduğunu iddia eder. Aslında burada vücutsallık, Başkası deneyiminin kurucu unsuru olarak karşımızdadır. Elbette Başkasını, onun kendi bilinci için erişilebilir olduğu tarzda deneyimlememiz mümkün değildir. Çünkü onu, kendimize benzer olsa da, ancak başkalık deneyimi içinde algılayabiliriz. Ona, kendiliği içinde ulaşmayı istemek Husserl için saçma bir çaba olacaktır, çünkü eğer bunu başarabiliyor olsaydık, Başkasından söz etmem imkânsız olurdu. Başkası kendisiyle ilişkisinde değil, benle ilişkisinde Başkasıdır. "Başkası benim için varlık statüsünü ve anlamını, benim içimde Başkası olarak kurulmasından alır."[44] Başkası, bizim için aşkındır, onun başkalığı tam da bu aşkınlık içinde mümkündür. Daha fazlasını istemek temel bir yanlış anlamadır. Başkasını aşkınlığı içinde deneyimlemek onu bir nesneye indirgemek anlamına gelmez, çünkü burada empati Başkası ile *ben* arasında bir özne-nesne ilişkisine değil, aksine iki özne arasındaki ilişkiye gönderimde bulunur.

43 a.g.e., s. 321.

44 Edmund Husserl, *Cartesian Meditations: An Introduction to Phenomenology*, s. 128.

Başkasını kurduğumuzda, onu yaratmamız, keşfetmemiz ya da üretmemiz söz konusu değildir. Eğer böyle düşünmüş olmasaydı, Husserl'in yabancı öznelliğin reddini ima ettiğini ve solipsizmden kaçamadığını söyleyebilirdik. Ancak durum böyle değildir, çünkü Husserl açısından belirli bir dereceye kadar Başkasının kendi varlığı, aslında benim varlığıma dayanmaktadır; bu anlamda, her öznenin kendi varlığı bir ölçüde onun başka öznelerle ilişkisine dayanır.[45]

Husserl açısından öznelerarası bir dünyanın kurulmasına giden ilk adım, vücut bulmuş özne olarak başkalık deneyimi, yani vücutsallık deneyimidir. Kendi vücudumuzun hareket yetisiyle nesneler dünyasına yönlenmesi, yer değiştirerek nesnelerin farklı perspektiflerini görebilmesi olgusu ile Başkasının bedeninin hareket yetisi arasında da bir analoji kurarız. Bizim için nesnenin, şu an bulunduğumuz yerden, "buradan" baktığımızda görünmeyen özelliklerinin garantörü, bir başka bedenin "oradan" baktığında onları görebiliyor oluşudur. Kendi deneyimimiz ile Başkasının deneyimi arasında bir uyuşma ile karşılaşırız; bu uygunluk, nesnelerin sonraki tüm öznelerarası deneyiminin, yani aynı zamanda Başkalarının da deneyimlediği nesnelerin deneyiminin temelidir. Başkası ile karşılaşmamız, bizim dünya üzerindeki perspektifimizin pek çok perspektiften sadece biri olduğunu anlamamızı sağlar. Böylece artık deneyim nesneleriyle ilişkimiz söz konusu olduğunda ayrıcalıklı statümüzü devam ettirmemiz mümkün değildir. Algı alanımızda ortaya çıkan bu benzer vücudu, Başkası olarak algılasak da onun da bizi bir Başkası olarak algıladığını, ancak bunun kendilik algımıza zarar vermediğini biliriz. Elbette onun bakışı kendimizde değişiklik yapmamıza neden olabilir, ancak kendimizi asla bütünüyle Başkası olarak algılamamızı sağlayamaz. Çünkü Husserl, onun başkalığını, tam da çifte duyumda kendimize ilişkin yaşadığımız başkalık deneyiminden çıkarsar.

Bir elimizle diğerine dokunduğumuzda, dokunan el özne, dokunulan el ise nesnedir. Ancak, nesne olan el de dokunmanın kendisini hissettiği için

45 Dan Zahavi, a.g.e., s. 114.

onun da özne olduğunu ve özne olan diğer elimizi nesneleştirdiğini söylemek zorunda kalırız. Burada kendi vücudumuzda hem özne, hem nesne olmayı, yani aynı anda hem kendiliği hem de başkalığı deneyimleriz. Aynı deneyim, algı alanımıza diğer bedenin girmesinde de yaşanmaktadır. Bakış ilk anda Başkasını bir nesne olarak algılar, ancak tıpkı dokunulan elin de dokunan ele dokunmasında olduğu gibi, Başkası da bize bakmakta ve bizi algılamaktadır. O halde onun da bir özne olduğunu kabul etmemiz gerekir. Onunla kendi aramızdaki özne-nesne rollerinin, tıpkı iki elimizin arasında olduğu gibi yer değiştirilebilir olduğunu anlarız. Bu, kendi ellerimiz arasındaki teresine çevrilebilirlik ilkesinin Başkası ile kendi vücudumuz arasında da olduğu anlamına gelir. Husserl empatiyle kurulan bu benzerliği "eşleşme" (*Paarung*) terimiyle genişletir.

Eşleşme, Başkasının kurulmasının ikinci aşamasıdır. Başkasının bedeni bizim algısal alanımızda kökensel olarak nesnel ve maddi olarak görünse de analoji yoluyla yaşayan vücut olarak kurulur; başka bir deyişle canlı bir organizma olarak kavranır, çünkü bizim kendi yaşayan vücudumuza benzerdir. Başkasının vücudu, kendi yaşayan vücudumuzla eşleşince "başkasının yaşayan vücudu" olarak tanınır. Bizim vücudumuzun, Başkasının vücuduyla "eşleşmesi" bir süreçtir. Husserl'e göre eşleşme ilk olarak Başkası algı alanımıza girdiğinde gerçekleşir. İlksel psikofiziksel Ego olarak, kendimize dikkatimizi versek de, vermesek de her zaman kendi algı alanımızda öne çıkarız. Yaşayan vücudumuz her zaman oradadır ve her ne kadar duyusal olarak öne çıksa da canlı bir organizma olarak özel bir anlama sahiptir. Kendi ilksel alanımızda şimdi bizimkine "benzer" başka bir vücut bulunur, onunla bizim aramızda fenomenolojik bir eşleşme vardır. Husserl burada organizma anlamının benden Başkasına transfer edilerek, bu vücudun bizimkiyle örtüştüğünün, yani onun canlı bir organizma olduğunun açıkça görüldüğünü söyler.[46]

Benzer bir eşleşmenin iki elimiz arasında da olduğunu görebiliriz. Çifte duyumun bize verdiği kendilik ve başkalık deneyimi, sağ el ile sol elin bir-

46 Edmund Husserl, *Cartesian Meditations: An Introduction to Phenomenology*, ss. 112-113.

biriyle eşleştiğini, ancak özdeşleşmediğini gösterir. Tıpkı bedenin yaşayan bir vücut olarak kurulmasında iki elin de çok büyük bir rolünün olması gibi, öznelerarası bir dünyanın kurulmasında da ben ve başka beden eşit derecede öneme sahiptir. İki el birbirlerine son derece benzer olmalarına rağmen başkadırlar. Nasıl ki bir çift eldivenden ya da bir çift ayakkabıdan biri olmadığında diğeri de kullanılamıyorsa, yani ancak iki parça birlikte bir bütün oluşturabiliyorsa, iki elden biri olmadığında veya ben ve Başkasından biri olmadığında da aynı durum geçerlidir. İki elin farklılıkta eşleşmesi gibi, ben ve Başkası da farklı varlıklardır, ancak eşleşirler. Ve öznelerarası bir dünyanın varlığı ikimizin birlikte var oluşuyla gerçekleşir.

Empati ve eşleşme, özneler arasındaki doğalcı bir ilişki değil, tinsel bir ilişkidir. Empati ile tüm Ego-ilişkileri, başka vücudun öznesine atfedilir. Empatik kavrayış, Başkasının vücudunu öncelikle herhangi bir bedene benzer bir beden olarak "dışarıda" bulur. Sonrasında bu vücudu, duyumların taşıyıcısı ve bir öznenin organı olarak kavrar. Bu özne; duyumları, algıları, eylemleri, eğilimleri için bu organa bağlıdır. Başkasının vücudu benim için, ifade aracılığıyla oradaki Egoyu anlamanın geçididir. O, elini kaldırır, hareket eder, çevresi tarafından motive edilmiştir ve o çevrenin merkezidir. Bu çevre ben ve başkaları için büyük ölçüde ortaktır, böylece sosyal bir öznellik ilişkileri sistemi ortaya çıkar.

Kendi canlı organizmamızın verilmişlik kipi "burası" iken, Başkasınınki "orasıdır". Bu, ötede, orada olma durumu bizim hareketlerimizle değişebilir. Bundan dolayı, ilksel alanım içinde, yönlerdeki değişim boyunca uzamsal bir Doğa kurulur. Vücudumuz, başka vücut gibi uzamda hareket edebilen ve var olan doğal bir bedendir. Canlı organizmamızla yer kapladığımız için uzamda konumumuzu değiştirebilir ve orayı burası haline getirebiliriz. Husserl için bunun anlamı şudur: Aynı fiziksel şeyi oradan algıladığımızda onu farklı görünüş kipleriyle görebiliriz. Yani sadece buradan algıladığımız görünüş sistemleri bulunmamaktadır, aynı zamanda oradan algılanan görünüşler de aynı fiziksel şeye aittir. Başkasını kendi kopyamız olarak algılamayız; onu, eğer onun yerinde olsaydık, onun sahip olduğu uzamsal görünüş kiplerine

sahip olacağımız bir başka Ego olarak algılarız. Başkası, ilksel bir dünyanın bir "Ego"sudur, bir monadıdır. Bu monad veya Ego için de onun kendi canlı organizması, mutlak "burası" kipinde ve onun yönetiminin işlevsel merkezi olarak deneyimlenir.[47] Husserl sadece vücutsal görünüşlerin empatiyle eşleşmediğini, aynı zamanda daha yüksek psişik alana ait olan belirli içeriklerin de empati edildiğini ifade eder. Ancak, bu içeriklere de vücutsal olarak işaret edilmektedir. Örneğin kızgın olan bir kimsenin davranışını, kendimizinkine benzer koşullar altında anlayabiliriz.[48]

Önemli olan asıl konu, Husserl'in dünyanın aşkınlığının ve nesnelliğinin öznelerarası bir biçimde kurulduğunu söylemesidir, çünkü bu kurulmanın açıklanması, transandantal öznelerarasılığın çözümlenmesini gerektirir; daha somut biçimde söylenirse, *ben*in başka özneye ilişkin deneyiminin incelenmesini gerektirir. Peki neden özne, nesnelliği sadece Başkasını deneyimledikten sonra kurabilmektedir? Nesnel bir dünyayı deneyimlememizin koşulu neden Başkası olmaktadır? Neden nesnelere ilişkin deneyimimiz, yabancı öznelliği deneyimlediğimiz an değişmektedir? Temel olarak Husserl'in tezi, *ben*in nesnel geçerlilik deneyiminin, yabancı öznelliğin erişilmez aşkınlığına ilişkin deneyimi tarafından olanaklı hale getirildiği ve bu aşkınlığın dünyaya nesnel geçerliliğini verdiğidir. Husserl buna ilk gerçek başkalık der ve tüm gerçek aşkınlık türlerinin kaynağı olarak görür. Adını hak eden tek aşkınlık Husserl'e göre bu olmakla birlikte, aşkın denen diğer her şey ise, nesnel dünya gibi, yabancı öznelliğin aşkınlığına dayanmaktadır. Tüm nesnellik bu anlamda, öncelikle Egoya ait olmayan bir şeyle kurucu biçimde ilişkilidir. Peki o halde, aşkın nesnelerin kurulmasının koşulu neden yabancı öznellik olarak karşımıza çıkmaktadır? Neden nesneler sadece Başkası aracılığıyla aşkın olarak görünürler? Çünkü nesneler, Husserl'e göre, bizim kadar Başka özneler tarafından da algılanıyorsa, sadece kendi yönelimsel ilişkilerimize indirgenemezler. Nesnenin öznelerarası deneyimlenebilirliği, onun gerçek aşkınlığını garanti eder. Aşkın nesneye ilişkin kendi deneyimimize (kurmamıza), zorunlu olarak onun

47 a.g.e., ss. 116-117.

48 a.g.e., s. 120.

Başka aşkın bir özne için verilmişliği deneyimi yani bizim yabancı-dünyaya yönelmiş özne deneyimimiz aracılık etmektedir. Bu nedenle Başkasının aşkınlığı Husserl için çok önemlidir. Başkası sadece *ben*in *eidetik* bir çeşitlemesi veya yönelimsel bir modifikasyonu değildir. Başkasının, deneyimlediğimiz aynı nesneleri deneyimlediğini algılamamız sayesinde nesneler, nesnel ve gerçek olarak deneyimlenirler. Ancak bu şekilde nesneler geçerli biçimde görünür, salt yönelimsel nesne olmaktan öteye gider ve gerçek yönelimsel nesne haline gelirler.[49]

Öznelerarası mevcudiyet olarak birbirlerini karşılıklı olarak anlayan farklı özneler için "şimdi" özdeştir, ancak bu şimdi içinde özneler aynı "buralara" sahip değildirler, dolayısıyla da aynı görünüşlere sahip olamazlar. Bunun sebebi, çağdaş da olsa vücutların farklı oluşudur. İki vücut asla aynı "buraya", uzama ve zamana sahip olamadıkları için aynı görünüşlere de sahip olamazlar. İki öznenin sahip olduğu görünüşler, kişinin iki gözünün sağladığı aynı optik görüntü gibi özdeş değildir. Böylece iki özne zorunlulukla farklı fenomenal Nesnelliklere sahip olur. Aynı şey elbette onlara aynı görünür, ancak akış halindeki görünme kipleri içinde farklıdırlar. Onları aynı şey yapan, öznelerin karşılıklı yer değiştirebilir olmalarıdır. Öznelerarası zamanın geçmesiyle biraz önce bana verilen görünme kipi, şimdi diğer özneye verilmektedir. Öznelerin yer değiştirebilmelerinden kendi bireyselliği içinde hiçbir öznel şeyin, diğerinin yerine geçemeyeceği anlaşılmamalıdır. Örneğin, "bizim hareket ediyor oluşumuz", bir tek kendimize, yani sadece bu Egoya uygundur ve başka hiçbir Ego tarafından empatiyle kavranamaz. Başka Egonun kavrayabileceği şey, bizim Egomuz değil, kesinlikle kendi Egosudur ve Başkası, görünüşün öznel kipleri içinde kendi öznelliğini kavrar. Farklı özneler, dünyadaki nesneleri kendi görünüşlerine göre betimlerler. Mümkün bir iletişim içinde bulunan özneler aynı görünüşlere değil, yer değiştirmeyle aynı görünüş haline gelen aynı görünüş gruplarına sahiptirler. Görünüşlerin çeşitliliğinin bütününde belirli bir aynılık olduğu için iletişim olanaklı olur.[50]

49 Dan Zahavi, a.g.e., ss. 115-116.

50 Edmund Husserl, *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy, Second Book, Studies in the Phenomenology of Constitution*, ss. 216-217.

Öznelerarasılık, aslında yerleri takas etme olanağının bir sonucu olarak karşımıza çıkar. Husserl bunu *Wechselverständingung* kavramını kullanarak ifade eder. "*Wechselverständingung* sözcüğü yalnızca 'birbirini anlama'ya değil, fakat aynı zamanda karşılıklı yer değiştirme olanağının mümkün kıldığı türden bir 'anlamaya' gönderimde bulunur."[51] Husserl için öznelerarasılık, dünyanın bana kendisini sunduğu biçimiyle Başkasına da aynı şekilde sunmasıdır; ancak bunun sebebi, Başkasının "zihnimi okuması" değil, benim yerimde olsaydı, onun da benim gördüğüm şeyi görebileceğini varsaymamdır. Bu anlamda, öznelerarasılık vücudun yönelimselliğinin zorunlu bir sonucudur. Vücudun hareketliliği ve yönelim merkezi oluşu nedeniyle algının kurucu sıfır noktası olması olgusu Husserl'in kullandığı "Platzwechsel" kavramında da somutlaşır. "Platzwechsel" kavramı yerleri takas etmeye veya karşılıklı yer değiştirmeye gönderimde bulunur, bu da ancak empatiyle mümkün olabilir. Başkalarının gördükleri nesneler, aynı zamanda onların yerine geçtiğimiz takdirde bizim de görebileceğimiz nesnelerdir, çünkü empatiyle onlara katılırız.[52]

Husserl'e göre empati ile kavranan bir diğer şey de Başkasının motivasyonlarıdır. Burada ilk başta bizim bilmediğimiz, ancak yine de evrensel bir Ego-varlık aracılığıyla bildiğimiz başka bir Ego vardır. Genel olarak bir insanın ne olduğunu biliriz ve empati ile onun karakterini, yetilerini ve bilgisini öğreniriz. Başkalarını kendi Egomuz ile analoji kurarak biliriz. Onlar da bizim gibi kendilerini çevreleyen dünyanın motivasyonları tarafından belirlenmişlerdir.[53]

Başkasının bedenini, yaşayan vücut (*Leib*) olarak tanırız, çünkü kendimizinkine benzemektedir. Burada önemli olan şey, Başkasını zihinsel bir varlık olarak

51 Alessandro Duranti, "Husserl, intersubjectivity and anthropology", *Anthropological Theory*, London: Sage Publications, Vol. 10 (1), s. 6, 2010, 10.1177/1463499610370517, URL=http://www.sscnet.ucla.edu/anthro/faculty/duranti/Husserl-Intersubject-AT.pdf

52 a.g.e.

53 Husserl, *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy, Second Book, Studies in the Phenomenology of Constitution*, s. 239.

tanımadan önce, vücut bulmuş bir varlık olarak tanımamızdır. Bu nedenle başka zihinler problemi kesinlikle vücut bulma teorisine dayanmaktadır.[54]

Husserl'in öznelerarasılık çözümlemesini anlamanın en kolay yolu, onun yönelimsellik teorisiyle ilişki kurmak olacaktır. Husserl için algılarımız bize öznelerarası erişilebilir olan varlığı, yani sadece kendimiz için var olmayan, herkes için var olan varlığı verir. Nesneleri, olayları, eylemleri özel değil, fakat kamusal bir biçimde deneyimleriz. Ontolojik çözümleme dünyanın varlık anlamını öznelerarası biçimde açığa çıkardığında, yabancı öznelliğin transandantal ilişkisi ve transandantal öznelerarasılığı da ortaya çıkar. Transandantal öznellik, açık toplumun bütünüdür, transandantal öznelerarasılık da mutlak ve kendi kendine yeterli tek ontolojik zemindir.[55]

VI. Sonuç

Bilincin yönelimselliği teorisinin vücudu da kapsadığı düşüncesi Husserl'in, bilinci, vücut bulmuş bir öznellik olarak yorumladığını ortaya koymaktadır. Kişinin kendi vücudunu salt maddi bir nesne olarak değil, fakat aynı zamanda hem özne hem de nesne olarak çok özel bir tarzda deneyimlediği düşün-

54 Husserl'e göre bu dünya içinde bulduğum bedenler ile kendi bedenim arasında kurduğum empati ilişkisiyle Başkası da benim kendiliğim içinde kurulmaktadır. Böylece Husserl, Başka öznelerin varlığının bilinemeyeceğini değil, benim kendilik alanım içinde kendi Bedenimle empati yoluyla ulaştığım Başka Egonun varlığının, başkası olarak algılanmasının benim varlığıma dayandığını iddia etmiştir. Husserl *Cartesian Meditations* adlı yapıtının sonunda fenomenolojinin transandantal bir solipsizme düştüğü iddiasına bu şekilde yanıt verir. Ona göre bu eleştiri temelsizdir. Hiçbir noktada transandantal tavır ve *epokhe* terk edilmemiştir. Başkası, anlamını deneyimin kurucu üretiminden almıştır, başkası özgürce benim seçimim sonucunda var olmamış, zorunlulukla var olmuştur. Başka Ego, benim kendi Egomun deneyimleyen yönelimselliği içinde kanıtlanmıştır. Kendi deneyimim içinde ben sadece kendimi değil, başkalarını da belirli bir formda kurarım: Başkasını deneyimleme formunda. Burada Ego her aşkınlığa erişebilir: Transandantal olarak kurulmuş aşkınlık, naif pozitivizmin kabul ettiği aşkınlık değildir. Böylece yanılsama yok olur. Transandantal Ego olarak benim aracılığımla var olduğunu bildiğim her şey, benim özümün bir parçası olarak bana ait olmak zorundadır. Bu da sadece "içkin aşkınlıklar" için geçerlidir. Husserl böylece solipsizm problemini çözdüğünü iddia eder. Fenomenolojik betimleme, "metafiziksel bir kurma" değildir, tarihsel metafizik gelenekten kabuller devşirmez, saf sezgi ya da anlam açıklamasına dayanır (ss. 148-150).

55 Dan Zahavi, a.g.e., s. 110.

cesi, Husserl'i solipsizmden kurtararak öznelerarası bir dünyaya bağlar. Bu dünya Husserl'in yaşam-dünyası (*Lebenswelt*) olarak adlandırdığı dünyadır.

Ben ve Başkası arasında kurulan vücutsal ilişki öznelerarasılığın olduğu kadar yaşam-dünyası kavrayışının da kaynağında yer alır. Böylece Husserl hiçbir öznenin diğer öznelerden bağımsız olamayacağı olgusundan hareketle yaşam-dünyasını da canlı bir organizma olarak düşünmek durumunda kalır. Yaşam-dünyası, bizim algıladıklarımızın zaten başkaları tarafından da algılandığının farkına varmamızı sağladığı ölçüde canlıdır. Yaşam-dünyası, özneler olarak bizi birbirimize mecbur eder.

Husserl yaşam-dünyasını nitelemek için organik, akış, tarz, içsel biçimde düzenlenmiş organizma terimlerini kullanır. Bu özellikler kişinin hem kendi vücuduna hem de şeylere ilişkin deneyiminde ortaya çıkar. Yaşam-dünyasının yaşamı, asla basitçe çevresine erişimi olan bir organizmanın değil, aksine çevresi tam da kendisi olan bir organizmanın yaşamıdır. Bu anlamda, yaşam-dünyası hem o çevrenin koşuludur hem de doğrudan onun ürünüdür. Sadece böyle bir yaşam ancak organizma ve çevre, özne ve nesne olarak ikiye ayrılabilir. Yaşam-dünyasının yaşamı öznelerarasıdır.[56]

Dünya, vücudumuzla ona katılmayı başardığımız ölçüde yaşam-dünyası haline gelir. Vücut, bireysel varoluşumuzun kaynağı olduğu kadar sosyal bir hayata sahip olmamızın da temelindedir. Bu anlamda vücut, tarihsel ve kültürel bir alandır da. Her şeyden önce bizi Başkasının görebildiği bir varlık haline getiren şey, vücutsal varlığımızdır. Vücutsallık bizi ortak bir yaşam dünyasına bağlar ve toplumsal hayatın temelinde de vücutlararası varoluşumuz yer alır. Gerçekte vücudumuza ilişkin kavrayışımız varlığa ilişkin kavrayışımızın bir özeti gibidir. Vücudumuzu var edişimiz, dünyayı var edişimizi belirler.

56 Peter R. Costello, "Towards a Phenomenology of Objects: Husserl and the Life-World", 2013, ss. 35-37. URL=http://www.enl.auth.gr/gramma/gramma06/costello.pdf.

Kaynakça

Costello, Peter R., "Towards a Phenomenology of Objects: Husserl and the Life-World", 2013, ss. 27-42. URL=http://www.enl.auth.gr/gramma/gramma06/costello.pdf, (erişim: 20.05.2013).

Duranti, Alessandro, "Husserl, intersubjectivity and anthropology", *Anthropological Theory*, London: Sage Publications, Vol. 10 (1), ss. 1-20, 2010,10.1177/1463499610370517, URL=http://www.sscnet.ucla.edu/anthro/faculty/duranti/Husserl-Intersubject-AT.pdf. (erişim: 18.06.2012).

Husserl, Edmund, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology: An Introduction to Phenomenological Philosophy*, çeviren David Carr, Evanston: Northwestern University Press, 1970.

Husserl, Edmund, *Phenomenology and the Foundations of the Sciences, Third Book, Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy*, çeviren Ted E. Klein ve William E. Pohl, London: Martinus Nijhoff Publishers, 1980.

Husserl, Edmund, *Cartesian Meditations: An Introduction to Phenomenology*, çeviren Dorion Cairns, London: Martinus Nijhoff Publishers, 1982.

Husserl, Edmund, *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy, First Book, General Introduction to a Pure Phenomenology*, çeviren F. Kersten, London: Martinus Nijhoff Publishers, 1983.

Husserl, Edmund, *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy, Second Book, Studies in the Phenomenology of Constitution*, çeviren Richard Bojcewicz ve André Schuwer, London: Kluwer Academic Publishers, 1989.

Moran, Dermot, *Edmund Husserl, Founder of Phenomenology*, Cambridge: Polity Press, 2005.

Reynaert, Peter, *Husserl's Phenomenology of Animate Being and The Critique of Naturalism*, 2014, URL= http://heraclite.ens.fr/~roy/GDR/Animatedbeing.htm, (erişim: 15.04.2014).

Zahavi, Dan, *Husserl's Phenomenology*, California: Stanford University Press, 2003.

"Consciousness needs to be physical, if it is to have a causal impact on the physical world."

Interview with DAVID PAPINEAU

ERHAN DEMİRCİOĞLU

I would like to start with some questions about your personal history and life. Did you deliberately decide at some point in your life to be a philosopher? If yes, what is it about philosophy that was responsible for the decision?

My first degree was in mathematics. I could always answer the examination questions well enough but I was never going to be a serious mathematician. Towards the end of that time my interests broadened out and I started wanting to understand all kinds of things — economics, evolution, society, people. Philosophy was attractive because it didn't limit me to one area. I was still under twenty when I finished my first degree and luckily won a scholarship that allowed me to switch subjects and do a second undergraduate degree. It was a close thing between philosophy and psychology. I'm very glad I went for philosophy. I feel it has allowed me to follow my intellectual curiosity where it leads.

What is your life like as a philosopher are you happy with being a philosopher? What would you like to be if philosophy were not an option?

I don't think I could imagine a better working life for me than the one I have had. At the research level, as I said, I've been able to pursue whatever interests

me at a fundamental level. I am also paid to teach and do administration, but I think I find both these less irksome than many of my colleagues. Teaching makes me think hard and keeps throwing up new research questions, and even administration can be satisfying — especially as I find it hard to keep doing philosophy all day long.

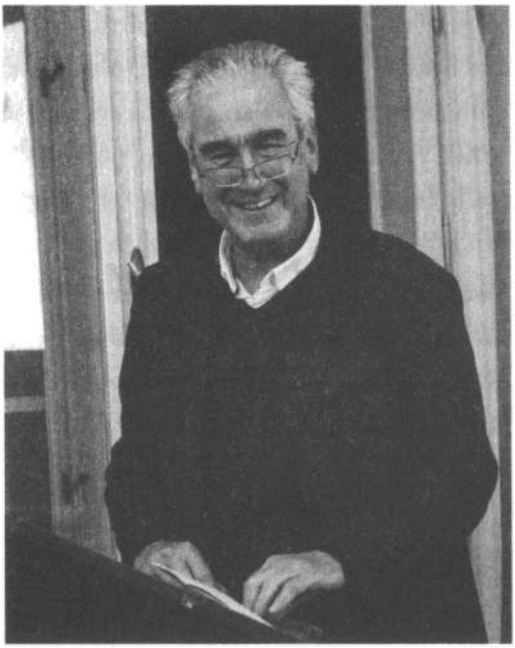
Sometimes I think I might have liked to be a lawyer. I have a strong and geeky fascination with the logic of the law. But I suspect that my cast of mind would have turned me away from legal practice itself and led to my becoming some kind of legal academic instead — in which case I might as well have been a philosopher from the start.

Now, moving on to some "metaphilosophical" questions. What is the aim of philosophical thinking? What does it try to establish or where does it try to arrive at?

In my view, the aim of philosophy is just the same as the rest of science — to arrive at the truth about reality by finding the most cogent theories that fit the empirical facts.

But I see philosophy as making a different contribution to this project than experimental or observational science. Philosophy comes in when we can't get our theories straight, typically because different strands in our thinking are pulling us in contradictory directions. The job of philosophy is then to explore theoretical alternatives and see which ideas need jettisoning. That's why philosophy typically (though not always) has no need of new empirical data. The normal philosophical predicament is that we have all the data we want, but still can't see how to come up with a cogent theory.

Do you think that the fact that there is nothing resembling something like a general agreement among philosophers is something troubling? Have you ever worried that whatever you say about a philosophical issue is destined to be opposed to by other philosophers?



I think that there might be a lot more agreement in philosophy than appears at first sight. For a start, there are all those subject areas –physics, psychology, economics, linguistics, logic– that were once part of philosophy but became separate disciplines once we put them on a firm footing. And even within the areas that still count as philosophy I'd say that questions get settled and we move on. I can think of plenty of ideas that were current when I first started philosophy that all now agree were mistaken — emotivism in ethics, phenomenalism, interactive mind-body dualism, the "linguistic turn"...

And even when there is less agreement in philosophy than other subjects, I don't think that's necessary to the discredit of our subject. The explanation might just be that philosophy is so darned hard. As I said earlier, the typical philosophical problem comes in the form of a theoretical tangle — different strands in our thinking pull us in contradictory directions, and we have to unravel the mess. Such problems tend to have lots of moving parts, and this itself can make it hard to agree on one obvious solution.

If you think of it, cases like this arise within science too. The quantum wave function must collapse, but that would violate physical law. Altruism can't possibly evolve via Darwinian selection, but it does. Here too the scientists find themselves with theoretical tangles and so hard-pressed to come up with universally agreed solutions. Of course, some scientists respond that these puzzles aren't part of proper science, but just "philosophical". Still, that only reinforces my point. The subject matter of those puzzles is clearly central

to physics and biology respectively. If you want to call them "philosophical" just because they are so hard to resolve, then you can scarcely criticise philosophy because it can't always find agreed answers to its questions. What else would you expect, if you define "philosophy" as the study of questions that are really hard to answer, wherever they might be found?

You are mainly known for your works in philosophy of mind, especially for your dedicated attempt to solve "the mind-body problem." What is the philosophical mind-body problem? Is it the same problem as the consciousness-body problem?

Well, there are plenty of interesting philosophical questions involving the relation of mental and physical categories that don't particularly involve consciousness. (Just to take some I've worked on myself recently: How can athletes psychologically control their immediate bodily responses? Are the same neural mechanisms involved in seeing colour differences as in seeing the colours differentiated? What kinds of neural structures are required for an organism to represent its environment?)

Still, I suppose that when people talk nowadays about the mind-body problem, they mean the specific problem of explaining how consciousness relates to the rest of reality, and in particular to physical reality. (Consciousness needs to be physical, if it is to have a causal impact on the physical world. But it makes no sense that it should be physical. A classic theoretical tangle.)

Do you think the ongoing progress in scientific studies of human (or animal) consciousness has a chance of solving the philosophical mind-body problem?

In my view, the philosophical mind-body problem has been solved just fine already. Conscious states are one and the same as physical states. There are no serious arguments against this view. True, there's a lot of smoke and mirrors surrounding "zombie conceivability" and "two-dimensional semantics", but at bottom these arguments all rest on a simple appeal to intuition.

You hold that physicalism is true and that consciousness is physical. But physicalism intuitively appears to be absurd or obviously false to many people: How can this pain, they ask, be the same as that brain tissue? Do you share these intuitions? And, what is wrong with such intuitions?

I do share the intuitions, but that proves nothing — given that what's wrong with them is that they're mistaken. (As are many other intuitions that have been discredited by science: motion requires a mover, every event is determined, temporal succession is not relative...) If there's an issue here, it is psychological rather than theoretical. We humans, myself included, find it very hard indeed to believe that consciousness is non-physical. So we face an interesting empirical question — why are we humans so resistant to physicalism about consciousness? As it happens, plenty of plausible explanations have been suggested. Indeed this is a topic that is quite extensively discussed outside philosophy, by developmental psychologists and theorists of religion among others, under the heading of "intuitive dualism". Philosophers working on consciousness would do well to attend to this empirical literature.

Many philosophers think that the mind is a representational system, mental states represent objects or properties that are "out there", and also that given that representation is something we can understand in physical terms, it turns out that the mind is something that we can understand in physical terms. What do you think of such representationalist views?

Traditional philosophy tended to take the ability of the mind to represent the world for granted, as just one more mysterious aspect of its conscious nature. But for those who take a physicalist view of the conscious mind, like myself, representation is something that needs to be explained, not assumed. I myself favour a "teleosemantic" answer: An internal state of an organism represents something "out there" if the organism is designed to treat the internal state as standing proxy for the external circumstance, in the sense that it responds to the internal state in a way appropriate to the external circumstance. This for-

mulation leaves a lot of details to be filled in, but I see no reason why it can't account for representation in general, and thereby vindicate the physicalist approach to the mind. Disappointingly, to my mind, a lot of contemporary philosophers still seem happy with the traditional idea that representation is some kind of magical side-effect of consciousness. I can't help feeling that this is a non-explanation that is leading much contemporary work down the wrong path.

Interestingly, you are also an author of a book on sports, Knowing the Score published in 2017. Why are you interested in sports? And, do sports have anything to do with philosophy?

Why am I interested in sports? I'm not sure that's a question that needs answering. One of the things I try to show in the book is that it's natural to humans to take pride in and celebrate physical achievement. Anyway, I've been like that ever since I can remember.

Not that I have always combined my sporting and philosophical interests. That's relatively recent. It was only an invitation to speak in a series associated with the London Olympics that made me realize that sport could do a lot to illuminate philosophical issues, and vice versa.

In a sense, I think of sports as equivalent to particle accelerators in physics. Just as accelerators allow physicists to see how matter behaves in exceptional high-energy conditions, so sports show us things about humans that aren't apparent in less testing circumstances. And, at the same time, philosophical analysis can often elucidate aspects of sports, from the curious ways in which competing cyclists will cooperate with each other, to the peculiar interplay of morality and convention that one finds in sporting codes of "fair play". Anyway, I had a lot of fun writing the book.

Carl Stumpf'un Felsefesi ve Duygu Hakkındaki Analizleri: Eleştirel Bir Bakış*

ÇAĞLAR KOÇ**

Abstract: The present paper focuses on Carl Stumpf's analyses on feelings. In the first section of the paper Stumpf's philosophical views are presented in general terms. The second section discusses in detail his analyses on feelings. In the third section a critical assessment is made of feelings on the basis of the previous two sections. While the subject matter of the fourth section is the bodily localization of the sensory feelings, the fifth section deals with Stumpf's distinction of three views about sensory feelings. Finally, the sixth section aims to show that Stumpf's theory of feelings has a "psychovitalist" character. The paper critically approaches Stumpf's assumptions regarding the spatiality of auditory data and the corrigibility of sensory feelings and questions the consistency of pyschovitalism.

Keywords: Carl Stumpf, sensory feelings, emotion, affect, mood

* Yaptıkları eleştiriler ve önerilerle yazının geliştirilmesine katkıda bulunan Galatasaray Üniversitesi'nden Aliye Kovanlıkaya'ya ve anonim hakemlere teşekkür ederim.

** Doktora öğrencisi, Galatasaray Üniversitesi ve École normale supérieure de Paris

Bu makale, 24.03.2020 ve 15.04.2020 tarihli hakem raporları ile kabul edilmiştir.

Çok değil, yalnızca bir yirmi sene önce, Franz Brentano'nun ilk öğrencilerinden biri ve Edmund Husserl'in doçentlik tezi danışmanı olarak tanınan Carl Stumpf'un kendi felsefi görüşleri bugün, hak ettikleri ilgiyi görmeye başladı. Eldeki yazı okur için Stumpf'un felsefesine genel bir giriş imkânı sunduğu kadar duygu hakkındaki çözümlemelerine odaklanıp eleştirel bir inceleme de ortaya koymaktadır. Yazının ilk bölümü Stumpf'un felsefi görüşlerine ayrılırken, sonraki bölümler konuyu daraltıp Stumpf'a ait duygu çözümlemelerini mercek altına almaktadır. Stumpf duygu üzerine görüşlerini, 1928 senesinde *Gefühl und Gefühlsempfindungen* (Duygu ve Duygu Duyumları) başlıklı tek kitapta topladığı üç makalede açıkça dile getirir.[1] Bu makaleler yayımlanış ve kitapta diziliş sırasına göre şu adları taşır: i- "Über den Begriff der Gemütsbewegung" ("Heyecan Kavramı Üzerine", 1899)[2] ii- "Über Gefühlsempfindungen" ("Duygu Duyumları Üzerine", 1907) iii- "Apologie der Gefühlsempfindungen" ("Duygu Duyumları İçin Savunu", 1916).

I. Stumpf'un duygu teorisinin felsefi arka planı

Duygu hakkındaki çözümlemelerini ayrıntılı olarak ele almadan önce Stumpf'un felsefi düşüncesini ana hatlarıyla sunmak hem faydalı hem de gereklidir. Zira Stumpf'un duygu çözümlemeleri belli felsefi görüşler temelinde filizlenir. O zaman ilk önce Stumpf için büyük önem taşıyan üç disiplini takdim ederek işe başlayalım: 1. Fenomenoloji 2. Psikoloji 3. Eidoloji. Fenomenoloji disiplini, dış algıda verili tezahürleri yapıları itibariyle sergiledikleri içkin yasalara göre betimler.[3] Dış algının "karşılıkları" (*Gegenstände*) dış dünyada varlığı koyutlanan nesnelerden (*Objekte*) değil, sahip olduğumuz farklı duyu kipliklerine dolaysızca verili mutlak içeriklerden (*absolute Inhalte*)

1 Carl Stumpf, *Gefühl und Gefühlsempfindung*, Leibzig: Verlag von Johann Ambrosius Barth, 1928.

2 "Heyecan" diye Türkçeleştirdiğimiz *Gemütsbewegung*'un İngilizce karşılığının "emotion" olduğunu, "duygu" sözcüğünün Almancası *Gefühl* için İngilizcede "feeling" sözcüğünün kullanıldığını belirtelim. Stumpf'a göre her heyecan bir duyguysa da her duygu bir heyecan değildir.

3 Stumpf'un fenomenolojisi ile Edmund Husserl'in aynı adı verdiği felsefi yaklaşım arasında son derece önemli farklar olduğunun altını çizelim.

ve bu içerikler arasındaki bağıntılardan (*Verhältnisse*) meydana gelir.[4] Örneğin, Stumpf hem mutlak işitsel verilerin birbirleriyle artzamanlı bir düzene göre kurdukları bağıntıları (işitsel bir figür olarak melodiyi) hem de görsel verilerin birbirleriyle eşzamanlı bir düzene göre kurdukları bağıntıları (görsel bir figür olarak şekli) *dolaysızca verili* tezahürler arasında sayar.[5] Yansız monizmini kesinlikle kabul edilmez bulmasına rağmen Stumpf bu noktada Ernst Mach'la büyük ölçüde uzlaşır. Zira ilk defa Mach *Die Analyse der Empfindungen* (Duyumların Analizi) adlı eserinde bu iki tür dolaysız figür algısına değinmiştir. Mach'ın kendi tabiriyle uzaysal form (*Raumgestalt*) ve zamansal form (*Zeitgestalt*), deneyimde dolaysızca verilir. Mach için form algısı ilk sırada gelir ve algının çözümlenmesi yoluyla ulaşacağımız atomik öğeler bu ilk sırada gelen bütünsel deneyimi çoktan varsayar.[6] Fakat bütünün önceliği konusunda Mach ile uzlaşan Stumpf mutlak verilerin de en az onlardan meydana gelen formlar kadar verili olduklarının altını önemle çizer: "Hiçbir düzen (veya bağıntı) bu düzeni güvenceleyen mutlak pozitif içerikler olmaksızın var olamaz."[7] Stumpf'un Wolfgang Köhler, Kurt Koffka ve Kurt Lewin gibi öğrencileri tarafından geliştirilen Gestalt teorisine vurucu eleştirisi de tam burada yatar. Zira Gestalt teorisyenleri sanki algıda bir tek bütünsel formlar veriliymiş ve onları temellendirmesi icap eden tüm duyusal tezahür çeşitliliği ise salt soyutlamadan ibaretmiş gibi davranır.[8] Oysa Stumpf'un, Karl Bühler'le yaptığı bir sohbetten aktarma olan bir cümlede belirttiği üzere, "[Gestalt teorisi] ormandan, ağaçları göremez olmuştur".[9]

4 Carl Stumpf, *Erscheinungen und psychische Funktionen,* Berlin: Verlag der königlichen preussen Akademie der Wissenschaften, 1906, s. 22. Ayrıca *Gegenstand* ile *Objekt* ayrımı için bkz. Carl Stumpf, *Gefühl und Gefühlsempfindung*, s. 93.

5 Carl Stumpf, *Erscheinungen und psychische Funktionen,* s. 23.

6 Ernst Mach, *Die Analyse der Empfindungen und das Verhältnis des Physischen zum Psychischen*, Neunte Auflage, Jena: Verlag von Gustav Fischer, 1922, s. 84, 60, 203 ve 232.

7 Carl Stumpf, *Über den psychologischen Ursprung der Raumvorstellung*, Leibzig: S. Hirzel, 1873, s. 15. Ayrıca bkz. Carl Stumpf, *Tonpsychologie*, Bd. I, Leibzig: S. Hirzel, 1883, s. 13.

8 Carl Stumpf, *Erkenntnislehre*, Vol. 1, Leibzig: Johann Ambrosius Barth, 1939, s. 242.

9 a.g.e., s. 253.

Eğer fenomenoloji psişik işlevlere "malzeme" (*Material*) temin eden tezahürlerin yapısal yasalarını konu ediyorsa, o halde psikolojinin konusu nedir? Stumpf'un gözünde psikoloji, tezahürlerle bölünmez bir bütün meydana getiren ve "iç algı"ya verilen psişik işlevleri hareket noktası alır.[10] Hocası Brentano'nun aksine Stumpf eserlerinde yönelimsellik terimine başvurmaz. Bunun yerine bilinç, bütününün iki momenti olan tezahürleri ve psişik işlevleri birbirinden ayırt etmekle yetinir. Üçüncü ve son disiplin olan eidolojinin konusunu ise "inşalar" (*Gebilde*) teşkil eder.[11] "İnşa" tezahürler üzerinde yürütülen mantıksal bilinç işlemlerinin doğurduğu ve tezahürler âlemine bir "fazlalık" (*ein Plus*) olarak eklenen bilinç korelatıdır.[12] Sözgelimi bir-araya-getirme ediminin korelatı "topluluk" (*Inbegriff*), *genelde* tüm yargı edimlerinin korelatı "olgu-bağlaşımı" (*Sachverhalt*), bunlardan *özelde* kavramsal düşünmenin korelatı "kavram-içeriği" (*Begriffsinhalt*) ve nihayet yargılarda temellenen duygusal işlevlerin, yani değerleme edimlerinin korelatı ise "değer"dir (*Wert*).[13] Stumpf'a göre, bilinçli olmaları ölçüsünde tezahürlerin psişik işlevlerle bir bütün meydana getirdikleri doğru olmasına doğrudur. Fakat duyusal alan esas itibariyle psişik işlevlerin müdahalesini önceleyen *özerk* yapılardan ileri gelir. Stumpf'un önemli tezlerinden biridir bu: *Tezahürlerin ve tezahürleri biçimleyen bağıntıların yapısı bilinç işlevlerinden kaynaklanmaz, aksine duyusal malzemeye içkindir.* Halbuki inşalar, hem psişik işlevlerin bu işlevlerden ayrılamaz korelatları olmaları hem de tezahürlerle bağımlılık ilişkisi içinde olmaları sebebiyle tezahürler âlemindeki özerklikten mahrumdur. Ne işlevlere

10 Carl Stumpf, "Selbstdarstellung", Raymund Schmidt (ed.), *Philosophie der Gegenwart* içinde, Leibzig: Felix Meiner, 1924, s. 39.

11 a.g.e., s. 48.

12 Carl Stumpf, *Erscheinungen und psychische Funktionen*, ss. 24-25.

13 Stumpf aktif değerleri pasif değerlerden ayırır. Bkz. Carl Stumpf, "Selbstdarstellung", s. 48. Pasif değerler pasif duyguların (heyecan edimlerinin) duygu-içeriğini (*Gefühlsinhalt*), aktif değerler ise aktif duyguların (irade edimlerinin) irade-içeriğini (*Willensinhalt*) teşkil eder. Bkz. Carl Stumpf, *Zur Einteilung der Wissenschaften*, Berlin: Verlag der königlichen preussen Akademie der Wissenschaften, 1906, s. 9. Stumpf'un pasif ve aktif duygular hakkındaki görüşlerini aşağıda ayrıntılı olarak inceleyeceğiz.

ne de işlevlerin malzemesi olan tezahürlere indirgenebilen inşalar, Stumpf'un deyimiyle, her ikisine de bağlı biçimde deneyimlenen *yeni* bir bileşen, bir "üçüncüdür" (*das Drittes*).[14]

Stumpf, sonraları Husserl'in 3. Mantıksal Araştırmalar'ında daha ileri götüreceği bir ayrıma kendi mereolojisinde önemli bir yer verir. Bu ayrım iki tür içerik arasındaki bir ayrımdır: i- bağımsız içerikler (*selbtständige Inhalte*) ii- kısmi içerikler (*Teilinhalte*). Sözgelimi, uzay daima duyusal bir nitelikle bölünmez bir bütün oluşturduğundan, "uzay" ve "nitelik" tek bir içeriğin kısmi bileşenleridir. "Uzayı niteliksiz, yani görme duyusu söz konusu olduğunda renksiz, dokunma duyusu söz konusu olduğunda dokunsal nitelik olmadan" temsil etmeye imkân yoktur.[15] Bir başka deyişle, "uzay" ve "nitelik" bir bütün halinde verili temsilin kısmi içerikleridir.[16] Bu demektir ki *birbirlerini zorunlu olarak gerektirirler.* Biri diğeri olmadan düşünülemeyen kısmi içerikler birbirlerinden bağımsız bir nesnelliğe sahip olmayıp daha ziyade bir ve aynı *concretum*'a (somut bütüne) ait *abstracta* (soyut parçalar) ya da başka bir deyişle momentlerdir.[17] Tek bir bütünün o bütünden ilkece ayrılamaz parçaları olmaları açısından "nitelik" ile "yeğinlik" arasında da benzer bir durum göze çarpar. Bütünün bağımsız olmayan –Stumpf'un deyimiyle "öznitelik-sel" (*attributiv*)– parçaları olmalarından ötürü kısmi içerikler, dikkatimizi yöneltmek suretiyle onları bütünden soyutlamasak dahi, bütünün algısında baştan itibaren ihtiva edilmeyi sürdüreceklerdir. Fakat gözden kaçırılmaması gereken o ki, *concretum* ile *abstracta* arasındaki bu bütün-(özniteliksel) parça ilişkisi duyusal tezahürler âlemiyle sınırlıdır ve gündelik "doğal" deneyimde geçerli perspektiften bakıldığında, duyusal tezahürler âleminin ne kadar *somut* olduğu başlı başına ayrı bir tartışma konusudur. Ama her halükârda Stumpf'un analizlerinin kilit noktası şudur: Her bir duyu kipliği ona mahsus içeriği açısından birtakım özniteliklere sahiptir. Sözgelimi, Stumpf'a

14 Carl Stumpf, *Erscheinungen und psychische Funktionen*, s. 29.

15 Carl Stumpf, *Über den psychologischen Ursprung der Raumvorstellung*, s. 19.

16 a.g.e., s. 7.

17 a.g.e., s. 22 ve Carl Stumpf, *Erkenntnislehre*, s. 23.

göre primitif bir uzaysallık (*Räumlichkeit*) olarak uzanım (*Ausdehnung*) tüm duyularda –her birinde aynı tarzda olmamak kaydıyla– mevcut bir özniteliktir. Stumpf bu öncülden hareketle *Raumbuch*'ta uzayın bir *aistheton koinon* (ortak-duyumsanır) olduğu sonucuna varır.[18] Bir başka yerde de dokunsal uzanım ile görsel uzanımın aynı uzayın iki veçhesi değil de ayrı uzaylar olduğu iddiasının ispatlanamaz olduğunu belirtir.[19] Stumpf'un bu yaklaşımı ne dereceye kadar haklı görülebilir? Bu soruyu yanıtlamadan önce hatırlatalım ki, esasen burada iki ayrı problemin iç içe geçmeye başladığına şahit oluruz. Bir yanda, uzanımın tüm duyulara ortak bir öznitelik olup olmadığı meselesi durur, ki hiç de kolay çözüme ulaştırılabilir cinsten değildir. Stumpf'un bu konuda tercih ettiği çözümün herkesi ikna edecek denli güçlü argümanlarla desteklenmediğini itiraf etmek zorundayız. Diğer yanda ise, tüm duyulara müdahil olduğunu kabul etsek dahi, bunun uzanımın her duyuda *aynı* uzayı ifşa ettiğini söylemeyi meşru kılıp kılmayacağı gibi zor bir mesele durur.

Her duyu uzaysal bir veçheye sahip midir gerçekten? Stumpf'un savının problemli olduğunu gösterebilmek için işitme duyusunun nasıl bir uzaysallık taşıdığını kendimize soralım. Ses psikolojisi üzerine yazılarında Stumpf sesin "hacimli" olmasını uzaysal bir büyüklüğe sahip olmasına bağlar. Stumpf ayrıca sesin hem dış hem de bedensel lokalizasyonunun mümkün olduğu kanısındadır. Bu görüşe göre işitsel algıda seslerin verilişi iki tür uzaysallığı ifşa etmektedir: 1. Bunlardan ilki, ses titreşimlerinin tenimizde (bilhassa kulak üzerinde) yer-tutmasına dayalı bir uzaysallıktır ve bize *dolaylı olarak* ses kaynağının yönünü tayin etme fırsatı verir. Mesela sol kulakta daha belirgince yer-tutan ses *muhtemelen* sol taraftan gelmektedir. 2. İkinci tür uzaysallık tiz ve pes sesler ile ses hacmi farkları arasındaki koşutluktan hareketle sesi bir büyüklük olarak dışımıza konumlandırmaktan ileri gelir. Örneğin pes sesler geniş, tiz sesler dar hacimlidir.[20] Fakat Wilhelm Wundt'un Amerikalı

18 Carl Stumpf, *Über den psychologischen Ursprung der Raumvorstellung*, s. 301.

19 Carl Stumpf, *Erscheinungen und psychische Funktionen*, s. 13.

20 Carl Stumpf, "Selbstdarstellung", s. 43.

öğrencilerinden Edward. B. Titchener'in dikkat ve duygu psikolojisi üzerine derslerinde belirttiği gibi, sesin "hacminden" bahsederken, tıpkı sesin "yüksekliğinde" olduğu gibi, yalnızca bir *mecaz* söz konusudur. Titchener'e bakılırsa, sesin hacimli olması daha ziyade işitsel nitelikle ilintilidir.[21] Ayrıca Titchener'e göre, işitsel veriler, işitme duyusuna mahsus kaldıkları sürece, sadece bir dış uzay algısına karşılık gelmemelerinden ötürü değil, vücutta yer-tutmamalarından ötürü de uzanım özniteliğini taşımazlar. Titchener'in buradan çıkardığı sonuç, Stumpf'un farz ettiğinin aksine, lokalizasyonun tüm duyum türleri için mümkün olmadığıdır.[22] Bu da uzayın bir *aistheton koinon* sayılamayacağı demektir. Öte yandan, uzanım değilse bile, Stumpf'un tüm duyu içeriklerinde ortak olduğunu tahmin ettiği öbür öznitelikler Titchener'ce de kabul görür. Bu özniteliklere yeğinlik (*Intensität*), nitelik (*Qualität*) ve süreyi (*Dauer*) örnek verebiliriz.[23]

Peki Stumpf algıdan sadece fiili içeriklerin duyumsanmasını mı anlar? Hayır! Stumpf için algı küresine en az duyumsama kadar görüsel bir faaliyet olan temsil etme faaliyeti de dahildir. Dolayısıyla tezahür âlemi sadece fiilen duyumsanabilen içeriklerden ibaret olmayıp hatırlanabilen, hayal edilebilen ve öngörülebilen içerikleri de içine alır. Fakat algı küresinde daha ileri psişik işlevlerin de icrasına rastlanır: Stumpf'un "yorumlama" (*Deutung*) ya da "alımlama" (*Auffassung*) dediği düşünme faaliyeti, tezahürler üzerinde onları belli bir anlayışa/kavrayışa göre giydiren bir zihin işlemi yürütür. Bu entelektüel edim deneyime kavramsal-semantik bir karakter katmak suretiyle bilişsel (ya da duygulanımsal) bir anlamın ortaya çıkmasına vesile olur.

Bu analize göre gündelik algı normal şartlar altında saydığımız tüm farklı boyutlara daima sahiptir. Entelektüel işlevlerin ve onlarda temellenen duygusal işlevlerin deneyime getirdiği "fazlalığı" hesaba kattığımız andan itibaren

21 Edward B. Titschener, *Lectures on the Elementary Psyschology of Feeling and Attention*, New York: The Macmillan Company, 1908, s. 13.

22 a.g.e., s. 44.

23 Carl Stumpf, "Selbstdarstellung", s. 41; Edward B. Titschener, *Lectures on the Elementary Psyschology of Feeling and Attention*, s. 9.

felsefi betimlemelerin hedefi bizzat duyusal malzemenin dayattığı maddi bir zorunluluk taşıyan yapısal yasalarla sınırlanamaz hale gelir ve fenomenoloji disiplinini eidoloji disipliniyle tamamlama gereği doğar.[24] "Duyu içerikleri" (*Sinnesinhalte*), "temsil içerikleri" (*Vorstellungsinhalte*) ve "anlam"dan (*Bedeutung*) oluşan üçlü yapıyı göz önünde bulundurduğumuzda, dikkatin (*Bemerken*) nasıl olup da süreklilikten ödün vermeden algı sahnesinin ön planı ile arka planı arasında hareket edebildiği, algıdan (*Perzeption*) tamalgıya (*Apperzeption*) nasıl geçilebildiği gibi sorular yanıta kavuşur. Stumpf'un gözünde bir psişik işlev olarak dikkat her seferinde tezahür âleminin bütününün sadece bir kısmını (önplanı) *tamalgıladığı* halde, sadece ön planı değil, arka planı da kapsayan tezahür âleminin tamamının "önverilmişliği" bir dikkat edimince *başarılmaz* ve her zaman tamalgıya önceldir.[25] Husserl'den ödünç aldığımız "önverilmişlik" tabirinin bilinci dikkate eşitleyen Stumpf'la bağdaşmaz gözüktüğü yönünde muhtemel bir eleştiriden sıyrılmak için hemen hatırlatalım ki, en az Husserl kadar Stumpf da bütünün dikkat-öncesi ulaşılabilirliğine imkân tanır. Husserl'in aksine Stumpf bilinci dikkate eşitlediği oranda verilmişlik eşiğini yukarı çekmiş gibi dursa da dikkat-etmeme'yi dikkatin en aşağı kademesi diye yeniden tanımlamak suretiyle eşiği tekrar aşağı indirir.[26] Tamalgı aynı zamanda tezahür çeşitliliğinin belli bir anlamı imleyecek biçimde yorumlanmasını/alımlanmasını gerektirir. Buna göre tamalgıda tezahür çeşitliliği sadece duyumsandığı kadarıyla verilmez; hafızada tutulan veya öngörülen temsiller de duyu içerikleriyle *beraber* algılanır. Stumpf tamalgıyı kuran bu belli yorumlama faaliyeti için bir çeşit duyusal doluluk temin etmesine rağmen tek başına görü faaliyetini tüketemeyen duyusal tezahürlere "birinci-dereceden tezahür"; geçmiş, gelecek veya hayal kiplerinde bilince gelip görü faaliyetini tamamlayan "salt temsiller"e (*bloße Vorstellungen*) ise "ikinci-dereceden tezahür" adını verir.[27]

24 Carl Stumpf, *Zur Einteilung der Wissenschaften*, s. 7.

25 Carl Stumpf, *Erscheinungen und psychische Funktionen*, s. 16.

26 a.g.e., s. 18.

27 a.g.e., ss. 15-16. Ayrıca bkz. Carl Stumpf, "Selbstdarstellung", s. 45.

II. Stumpf'un duygu hakkındaki görüşleri

Düşüncesinin ana hatlarını çizen bu kısa sunuştan sonra şimdi Stumpf'un duyguya dair çözümlemelerine geçebiliriz. İlk vurgulanması gereken nokta, bu yeni çözümlemelerin duyguyu (*Gefühl*) *sanki bir cinsmişçesine* iki temel türe ayırmasıdır. Gelgelelim duyguyu "türlere ayrılan bir cins" gibi gösteren bu sınıflama bir bakıma aldatıcıdır. Zira Stumpf'un duygu başlığı altında bir araya getirdiği fenomenler birbirleriyle yapıca öyle bağdaşmazdır ki, ortak bir cinse ait olduklarını iddia etmek bir hayli zordur. Fakat bu durum Stumpf'u bir duygu sınıflaması meydana getirmekten alıkoymaz. İki temel türe ayırdığı duyguları sonra gene alttürlere böler. Bu tasnifte duygu başlığı altına düşen türler arasında kökten bir heterojenlikle karşılaşırız. Peki ama neden? Stumpf'un tasnifinde hem gayri-yönelimsel hem de yönelimsel yaşantılar duygu kapsamına girdiğinden dolayı ortaya çıkar bu heterojenlik.[28] Buradan hareketle, duygu tasnifinin ontolojik değil, daha çok betimsel bir programa göre yapıldığını ileri sürebiliriz. Stumpf'un kitabındaki ilk göze çarpan ayrım, "pasif duygular" (*die passiven Gefühle)* ile "aktif duygular" (*die aktiven Gefühle)* arasında yaptığı ayrımdır.[29] Gerçi öncelik, esas itibariyle pasif duyguların olsa da sayıca daha az alttüre sahip olması gibi pratik bir sebepten ötürü ilk önce ayrımın "aktif duygular" yakası üzerinde duracağım.

Stumpf arzu edimlerini (*Begehrungen*) Brentano'yu takiben "duygu" en üst cinsinin (*Hauptgattung*) başlıca iki türünden (*Unterklassen*) biri kabul eder ve

28 Geçerken belirtelim ki, bu görüş esasen günümüz zihin felsefesinde pek çok taraftara sahiptir. Örneğin Stumpf'a göre gayri-yönelimsel bir "duygu duyumu" olan acıyla ilgili olarak bkz: "Acının bilincinde olsam da acı yönelimsel değildir, çünkü kendinden öte hiçbir şeyi temsil etmez." John Searle, *Intentionality*, Cambridge: Cambridge University Press, 1992, s. 84; "Görsel deneyim dünyayı belli bir tarzda temsil eder. Fakat acı bu türden bir temsil içeriğine sahip değildir." Colin McGinn, *The Character of Mind*, Oxford: Oxford University Press, 1997, s. 9; "Acılar ne yönelimsel ne de temsil edicidir, hiçbir şey hakkında değildirler." Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Oxford: Basil Blackwell, 1980, s. 22; "Duyumlar, örneğin acılar ve duyu verileri yönelimsel içerikten yoksundur ve bunun yerine çeşitli nitel özelliklere sahiptir." David Rosenthal, "Identity Theories", S. Guttenplan (ed.), *A Companion to the Philosophy of Mind* içinde, Oxford: Blackwell, 1994, s. 349.

29 Carl Stumpf, *Gefühl und Gefühlsempfindung*, s. IX.

bu türden duygulara "aktif duygular" adını verir. Stumpf için aktif duygulara özgün karakterini veren şey, konatif-dezideratif etmendir. Arzu edimleri biri dürtüler (*Triebe*), diğeri irade edimleri (*Willensakte*) olmak üzere iki çeşide ayrılır: i- Dürtüler "tezahür duyguları"nı öngerektirdiklerinden kaynak-teşkil edici olamazlar. Başlıca iki türlü dürtü vardır: a. Yaklaşma meyli (*Neigung*); susuzluk, açlık, cinsel istek vb. b. Uzaklaşma meyli (*Abneigung*); tiksinme vb.[30] ii- İrade edimleri tezahürlerin entelektüel işlevlerce nesneleştirilmesini, dolayısıyla semantik-kavramsal bir fazlalık taşımalarını gerektirir. Aşağıda göreceğimiz gibi, olan'ın (*Seiendes*) –geçmişteki, şimdideki ve gelecekteki– üç hali uyarınca yargı-içerikleriyle zorunlu bir ilişki barındıran heyecanlar bu yargı-içeriklerine duygu-içeriklerini (pasif değerleri) ekler.[31] Heyecan edimlerince ifşa edilen pasif değerler *negatif* veya *pozitif* olabilir ve onların yönlendirmesi olmaksızın tek bir irade edimi dahi gerçekleştirilemez. Başka bir deyişle Stumpf, tıpkı dürtü gibi iradeyi de her zaman "temellenmiş" bir bilinç sayar; irade asla kaynak-teşkil edici *olamaz*.[32] Stumpf'a göre, iki çeşit irade mevcuttur: a. *Pozitif irade* (tasdikleme ve tercih etme): pozitif bir pasif değerin deneyimi temelinde pozitif bir amacın saptanması ve peşine düşülmesidir. b. *Negatif irade* (reddetme ve tercih etmeme): negatif bir pasif duygu temelinde negatif bir amacın saptanması ve peşine düşülmesidir. Saptanan ve peşine düşülen bu amaçlar iki temel koşula sahiptir: i- Gerçekleştirilmeleri elimizde olmalıdır. ii- Gerçekleştirilmeye *değer* olmalıdırlar.[33] Stumpf mahut amaçların deneyimdeki betimsel duygu-içeriklerine (pasif değerlere) normatif irade-içerikleri (aktif değerler) olarak eklenip onlarla bir bütün oluşturduklarını kaydeder. İradenin deneyime kattığı normatif boyutla birlikte, olan'dan olması-gereken'e (*Seinsollend*) geçişe tanıklık etmiş oluruz.[34]

30 a.g.e., s. XV.

31 Heyecanların Stumpf'un sınıflamasındaki yerinin neresi olduğunu az ileride göreceğiz.

32 Carl Stumpf, *Gefühl und Gefühlsempfindung*, s. XV. Ayrıca bkz. Carl Stumpf, "Selbstdarstellung", s. 47.

33 Carl Stumpf, *Zur Einteilung der Wissenschaften*, s. 83.

34 Carl Stumpf, *Gefühl und Gefühlsempfindung*, s. 10.

Aktif duyguları kısaca gördükten sonra şimdi de pasif duygulara bir göz atalım. Aktif duyguların temelinde yatan pasif duygular öncelikle ikiye ayrılır: i- Yönelimsellik taşımayan basit duygular (*Elementargefühle*) ii- Yönelimsel yapıdaki heyecanlar (*Gemütsbewegungen*). Gerçi Stumpf yönelimsellik kavramına hiçbir yerde açıkça başvurmaz. Fakat tezahürleri bilişsel bir işleme tâbi tutan ileri psişik işlevler (*eo ipso* duygu edimleri) için "bir nesneye sahip olma"yı "içkin bir koşul" (*eine immanente Bedingung*) haline getirir.[35] Basit duygulara gelindiğinde bir kez daha yeni bir ayrımla karşılaşırız: a. Tezahür duyguları (*Erscheinungsgefühle*) b. İşlev duyguları (*Funktionsgefühle*). Tezahür duygularını Stumpf bazen "hissî duygular" (*Sinnliche Gefühle*) bazen de "duygu duyumları" (*Gefühlsempfindungen*) diye adlandırır.[36] Hissî duygular, türlerine göre olmasa bile yalıtılabilir olup olmamalarına göre ikiye ayrılır: 1. Öbür duyulardan yalıtık hissedilebilen bedensel acı veya haz hissi; sözgelimi diş, baş, cilt ve mide ağrıları veya orgazm... 2. Öbür duyu verileriyle "beraber-uyandığından" (*mit-erregt*) onlardan yalıtılamaz bir "eşlikçi-duyum" (*Mitempfindung*) olan "salt duyusal hoşluk veya nahoşluk" (*rein sinnliche Annehmlichkeit oder Unannehmlichkeit*);[37] sözgelimi seslerin, renklerin, kokuların ve tatların hoşluğu veya nahoşluğu... Stumpf'a göre gerek yalıtık hissî duygular gerekse öbür duyu verilerine eşlik etmeden yaşanamayan duygu duyumları *yepyeni* bir duyu içeriği *türünü* meydana getirdiklerinden, deneyimin işlev (edim) momentine değil, tezahür (malzeme) momentine tekabül ederler. Stumpf eşlikçi-duyumlar olan duyusal hoşluktan ve nahoşluktan yer yer "duygu tesirleri" (*Gefühlswirkungen*) adıyla da söz eder.[38] Bedensel acıların, mesela mide ve cilt ağrısının tıpkı pek çok başka organik duyum gibi, dokunma duyusundan bağımsızca yaşanabilmesi bedensel acının dokunsal

35 a.g.e., s. 87.

36 a.g.e., s. XI. *Sinnlich* sözcüğüne karşılık olarak burada önerdiğim "hissî" sıfatı, söz konusu duyguların "duyusal" karakterini belirtmektedir. Dolayısıyla, çeviride "his" sözcüğünün "duygu" anlamına değil, "duyu" anlamına müracaat edilmektedir.

37 a.g.e., s. 55.

38 a.g.e., s. 83.

duyu içeriklerinden yalıtılabileceğine kanıt teşkil eder.[39] Oysa duygu tesirleri, mesela bir sesin uyandırdığı salt duyusal hoşluk hissi, o sesin işitme duyusuna verilmesinden bağımsızca asla yaşanamaz.

Bununla birlikte, duygu tesirlerinin, öbür duyu içerikleriyle bir "harman" (*Beimischung*) oluştursalar bile, onlardan apayrı bir duyu içeriği türü meydana getirdiklerini doğrular nitelikteki birtakım deneyimler bulmak Stumpf'a göre mümkündür.[40] Mesela aynı ses aynı yükseklikte, aynı gürlükte, aynı ses tınısında ve aynı işitsel nitelikte olmasına rağmen üzerimizde bir gün hoş, bir başka gün nahoş bir tesir uyandırabilir. Üçüncü bir günde ise hiçbir tesir uyandırmayabilir.[41] Başka bir deyişle, bazı durumlarda âdeta sesle perçinlenmiş gibi duran negatif veya pozitif "yüklülük" (*valence*), bazı başka durumlarda biraz bile olsun ortaya çıkmayabilir. Stumpf'a sorulacak olursa, sesin işitilmesi sırasında beliren tüm bu basit duygusal çeşitlenmeler, psişik işlevlere, yani zihinsel tavırlara bir nebze bile olsun bağlı değildir. O halde, bir sesin hoş veya nahoş geldiği her deneyimde "tek-kipli" (*unimodal*) bir duyum ve ona ilaveten bir zihinsel tavır yerine, "çok-kipli" (*multimodal*) bir duyum söz konusudur sadece. Fakat son tahlilde Stumpf'un asıl göstermek istediği, sesin uyandırdığı hoşluk veya nahoşluk tesirinin *tamamen ve yalnızca* "duyusal" olduğudur. Stumpf'un görüşüne göre, alçak duyuların içeriklerinden farkları vücutta değil de dışta yer-tutmaları (lokalize olmaları) olan yüksek duyuların içeriklerine, yani görsel ve işitsel verilere (öznitelikleriyle birlikte renklere ve seslere) eşlik eden hoşluk ve nahoşluk hissi, *duyusallığını* en az alçak duyuların içeriklerinde ve bedensel haz/acı hissinde olduğu gibi vücutta yer-tutmalarına borçludur. Öyleyse Stumpf'un gözünde görsel ve işitsel verilerle beraber-uyanan duygu tesirlerinde uzaysal bir moment bulunur. Fakat bu uzaysallık sese ve renge ait değil, vücuda aittir. Daha açık bir ifadeyle, *sesin hoşluğu veya nahoşluğu kulakta yer-tutarken, bir rengin hoşluğu veya nahoşluğu gözlerde yer-tutar.*[42] Stumpf, hoşluğun ve

39 a.g.e., s. 116 ve 126.

40 a.g.e., s. IX.

41 a.g.e., s. 133.

42 a.g.e., s. 67.

nahoşluğun salt duyusal olduğu tespitiyle ilgili doğabilecek yanlış anlamaların önüne geçmek için, üç deneyim düzeyini birbirinden ayırt eder. Sözgelimi bir konser izleme deneyiminde üç düzeyden söz edilebilir: 1. Duyusal hoşluk veya nahoşluk: tek bir sese veya bir akora ait tınının, ayrıca ritmik yapıların uyandırdığı hissî duygu. 2. Estetik beğenme (*Gefallen*) veya beğenmeme (*Misfallen*): İşitsel verilerin uyandırdığı duyusal tesirin ötesine burada geçilir ve deneyimlenen müzik kompozisyonu pozitif veya negatif bir değerlendirmeden geçer. 3. Duygulanım (*Affekt*): Beğenilen kompozisyon sadece iyi bulunmakla kalmayıp aynı zamanda "hayranlık" da uyandırabilir. Beğenilmeyen kompozisyon ise sadece kötü bulunmakla kalmayıp "kasvet" de uyandırabilir.[43] Deneyimin ikinci ve üçüncü düzeyleri, heyecanların aşağıda daha yakından ele alacağımız iki sınıfına, edim-heyecanlara ve hal-heyecanlara denk düşer.

Stumpf'un işlev duygularından ne anladığına gelecek olursak, denebilir ki bu tip duygular da az veya çok kuvvetli biçimde her psişik faaliyetle birlikte uyanan basit duygulardandır. Psişik faaliyetler kendiliğinden gerçekleşmeleri engellenmediği takdirde teşvik edici bir pozitif duygu, kendiliğinden gerçekleşmeleri engellendiği takdirdeyse ketleyici bir negatif duygu uyandırır. Brentano'nun pek çok öğrencisi için olduğu gibi Stumpf için de işlev duyguları, Aristoteles'in "haz" öğretisinde[44] kaynağını bulur.[45] Sözgelimi görülenden değil de görmekten, işitilenden değil de işitmekten alınan haz, bu tür işlev duygularına örnek verilebilir.

Stumpf duyusal tezahürlerin normal şartlar altında *bilişsel* faaliyetlerle daima bütünleşik oldukları kanısındadır, ki bu tespitten Stumpf'un ılımlı bir kognitivist olduğu sonucu çıkar. Burada "bilişsel" (*kognitif*) tabiriyle genel itibariyle entelektüel (düşünsel) edimleri veya entelektüel edimlerde temelle-

43 a.g.e., s. 104. Ayrıca bkz. Carl Stumpf, "Selbstdarstellung", ss. 53-54.

44 Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, çeviren U. Wolf, Hamburg: Rowohlt Verlag GmbH., 2011, 1174b23-33 ve 1175a20-25.

45 Brentano'nun bir başka öğrencisi Emil Utitz'in "kaynağını bir zihin işlevinde bulan neşe duygusu" (*Funktionsfreude*) üzerine bir eseri mevcuttur. Bkz. Emil Utitz, *Die Funktionsfreuden im Ästhetischen Verhalten*, Halle: Verlag von Max Niemeyer, 1911.

nen heyecanları kastediyorum. "Düşünce" mefhumu Stumpf'un metinlerinde duyusal tezahürler üzerinde işlem yürütüp belli bir inşayı (*Gebilde*) korelatı olarak deneyime katan tüm zihin işlevlerini kapsayacak derecede geniş bir anlama gelmektedir.[46] Stumpf'un ılımlı kognitivizmiyle ilgili can alıcı bir noktayı es geçmemek gerekir: Heyecanları birbirinden ayıranın entelektüel işlemler ve onlarla eşleşen inşalar arasındaki farklar olduğu görüşünü savunsa da Stumpf bundan heyecanların düşüncelerden (yani olgu-bağlaşımlarından) ibaret oldukları sonucunun çıkarılmaması gerektiğini vurgular. Heyecanlar entelektüel işlevleri ve onlara karşılık gelen düşünceleri vazgeçilmez bir temel (*die unentbehrliche Grundlage*) olarak öngerektirseler bile onlara indirgenemezler, çünkü yepyeni bir işlev türünü, yani duygusal işlevleri ve onlarla eşleşen yepyeni bir inşa türünü, yani değerleri açığa çıkarırlar. Başka bir deyişle, kognitivizm bir entelektüalizm değildir.[47]

Nesneler veya olgu-bağlaşımları (*Sachverhalte*) *hakkındaki* yönelimsel bilincin temin ettiği, başka bir deyişle semantik-bilişsel korelatlara sahip psişik işlevlerde temelini bulan heyecanları (*Gemütsbewegungen*) irdelemeye koyulduğumuzda, bu tür pasif duyguların Stumpf'un gözünde iki ana biçim aldıklarını gözlemleriz. Heyecanlar ya "bilinç edimi" (*Akt*) ya da "bilinç hali" (*Zustand*) tarzında yaşanır.[48] Bilinç hali tarzında yaşanan heyecanlar (hal-heyecanlar) sınıfının da iki alt-kümesi vardır: 1. Duygulanımlar (*Affekte*)

46 Geleneksel kognitivist duygu teorilerinin temsilcileri arasına yerleştirebileceğimiz Stumpf'un metinlerinde "bilişsel" sıfatına *sinnlich* (duyusal) sözcüğünün karşıtı yerini tutan *geistig* sözcüğü kılığında rastlarız. Halbuki çağdaş duygu teorilerinde kognitivizm genellikle heyecanları önerme-biçimli içeriğe sahip (özne-yüklem ihtiva eden dilsel yargı formundaki) inançlarda temellendirme teşebbüsü diye anlaşılmaktadır. Bu durum çağdaş teorilerde düşünce teriminin anlamının daraltılmış olmasıyla yakından alakalıdır. Geleneksel kognitivizm ile çağdaş kognitivizm arasındaki farklarla ilgili olarak bkz. John Deigh, "Cognitivism in the Theory of Emotions", *Ethics*, Vol. 104, No. 4, 1994, ss. 824-854. Oysa Brentano ve bu konuda ona kısmen sadık kalan Stumpf için yargılar özne-yüklem yapısı taşımak zorunda olmadıklarından, düşüncelerin ille de önerme-biçimli bir içeriğe sahip olması gerekmez. Buradan hareketle, pek çok hayvanın da düşünebildiği (yargılar verebildiği) kolayca kabul edilebilir.

47 Carl Stumpf, *Erscheinungen und psychische Funktionen*, s. 38.

48 Eldeki yazı boyunca bu iki tür heyecandan ilkine "edim-heyecan", ikincisine "hal-heyecan" diyeceğim.

2. Ruh-halleri (*Stimmungen*).[49] Heyecanlardan genel özellikleri itibariyle söz ederken Stumpf bu duyguların münferitlerle (tek teklerle) salt görüsel yoldan değil, "kavramların katılımı yoluyla" (*unter Beteiligung von Begriffen*) ilişkilendiğini ve yargı-içeriklerine yaslandıklarını belirtir[50] ve şu örneği verir:

> Mesela adamın biri evladının eli ayağı sağlam dünyaya gelmesi üzerine sevinçten havalara uçar. Adamın duyduğu bu neşe gelişigüzel bir nesneye aktarılamaz [...] Neşeyi nesnesinden ayrı biçimde tasavvur etmeye imkân yoktur.[51]

Hal-heyecan (adamın duyduğu neşe), edim-heyecanı (bebeğin sağlıklı doğumuna pozitif değer yükleyen beğeni duygusunu) öngerektirir. Edim-heyecan ise duygu ihtiva etmeyen algı ve yargı faaliyetlerini (i- algıda, bebeğin algısına temel teşkil eden duyu verilerinin sunulmasını ve ii- yargıda ise, bu sunuştan hareketle algılanan bebeğin "varlığının" onaylanmasını) öngerektirir. Duygusal işlev barındırmayan bilişsel edim bir nesneyi belli bir tarzda sunan bir edimdir. Sözgelimi, köpekten korkabilmek için iki temel önşartın karşılanması gerekir: i- Değişken tezahür çeşitliliği bize köpeği *köpek olarak* değişmez bir nesne formunda sunacak şekilde yorumlanmalıdır/alımlanmalıdır. ii- Bu yorumlamaya/alımlamaya "tehlike" düşüncesi de katılmalıdır. Zira korkunun gerekçesi tek başına köpeğin algısı değil, bu algıya köpeğin tehlikeli olduğu düşüncesinin katılmış olmasıdır.[52]

Stumpf'a göre hal-heyecan ya önceki bir edim-heyecanın dönüşüme uğramasıyla ya da bir edim-heyecanın onu uyandırmasıyla ortaya çıkar. Duygulanımlar *(Affekte)* bir duygu hali biçiminde yaşanan heyecanlar sınıfının ilk altkümesidir ve bilhassa yatkınlığa (dispozisyona) dönüşüp form değiştiren heyecan edimlerini kapsar. Korku (*Furcht*), neşe (*Freude*) ve hayranlık (*Entzücken*)

49 Ruh-hali diye Türkçeleştirdiğimiz *Stimmung* sözcüğü İngilizceye genellikle *mood* olarak çevrilmektedir.

50 Carl Stumpf, *Gefühl und Gefühlsempfindung*, s. XIII ve XIV.

51 a.g.e., ss. 87-88.

52 a.g.e., s. 6.

bu türdeki duygu hallerine örnek verilebilir.[53] Önceki bir heyecan edimi gitgide bir duygu hali formu kazanır. Örneğin, aynı kişinin düzenli olarak sizi öfkelendiren davranışlar sergilediğini farz edelim. Bunun neticesinde ne zaman o kişiyi görseniz, buna o an için bir sebep oluşturacak bir olay yaşanmasa dahi ona karşı öfkelenmeye yatkınlık taşırsınız. O kişiye bakışınızı etkileyen ve bu sebeple çoğunlukla sadece yatkınlık düzeyinde kalmayıp fiilen de hissedilen bu öfke duygusu bir duygulanımdır. Kıskançlık (*Neid*) Stumpf'un duygulanım için verdiği bir diğer örnektir ve en az öfke örneği kadar çarpıcıdır. Stumpf'a göre bir şeyin beğenilmesi (duygularımız kanalıyla o şeyin *iyi diye görülmesi*) ve bu beğenilenin (iyi olanın) başkasına ait olduğu yolunda bir yargı verilmesi ya da başkasına ait olduğuna inanılması kıskançlık duygulanımını doğurur.[54]

Stumpf'un sözünü ettiği bir başka duygulanım biçimi daha vardır; bu duygulanım biçimi bir heyecan ediminin bizi *ilave* bir duygu haline sokmasından meydana gelir. Örneğin güzel bir şeyin beğenilmesi bir edim-heyecandır, fakat bu heyecanı yaşarken kendimizi hayranlığa kapılmış halde bulduğumuz anlar da ortaya çıkabilir. Güzeli beğenme bir duygu olarak güzelin güzelliği karşısında hayranlığa kapılmadan yaşanabilir. Keza bir şeyin beğenilmemesi negatif değer-açınlayıcı bir edim-heyecandır. Fakat bazen bu beğenmeme edimi bizde *ilaveten* keder duygusu *uyandırır*. Neşe ve keder birer duygulanımdır ve ilki "beğenme", ikincisi "beğenmeme" edim-heyecanını öngerektirir; uyanan bir neşe veya keder hali sırasıyla beğenme ve beğenmeme edimlerini tabiri caizse taçlandırır ve tamamlar. Neşenin bilişsel zihin faaliyetine bağımlılığını vurgulayan bir paragrafta Stumpf şöyle der: "Neşelenmenin şartı tam da düşünebilmektir."[55] Bu bakımdan duyusal haz nesne yönelimini öngerektirmezken, neşe için nesne yönelimi şarttır.

Stumpf'un tasnifinde ruh-halleri hal-heyecanlar sınıfının ikinci altkümesidir.[56] Aynı sınıfa dahil olmalarına rağmen bir duygulanım bir ruh-halinden

53 a.g.e., s. XI.

54 a.g.e., s. 12.

55 a.g.e., s. 27.

56 a.g.e., s. 3.

yapısal olarak ayırt edilmelidir. Bunun sebebi ise en temelde şudur: Bir duygulanım belli bir nesne veya nesneler öbeğine yönelik bir yatkınlık biçiminde belirmesi ölçüsünde yönelimsel bir doğrultu taşır. Oysa bir ruh-hali, en az duygulanım kadar hal-heyecan sınıfına girmesine karşın belli bir nesnenin veya nesne öbeğinin uyandırdığı yatkınlık olmaması ölçüsünde seçik bir nesne-doğrultusu taşımaz. Tıpkı duygulanımları olduğu gibi ruh-hallerini de daha önceki heyecan edimlerinin geçirdiği dönüşümler meydana getirmekle birlikte bu yeni duygu türü, duygulanımın aksine artık sabit hiçbir nesne veya nesneler öbeği *hakkında değilmiş gibi görünür.* Ne var ki ruh-hallerinin, yönelimselliğini yitirmiş heyecanlar olduğu izlenimini veren bu betimlemeye ihtiyatla yaklaşılması gerektiği kanısındayız. Zira bu olsa olsa yarı yarıya isabetli bir betimlemedir. Birinci önemli nokta: Heyecanları ayırt edici kılan şey, birtakım nesneler ve olgu-bağlaşımları *hakkında* olan psişik işlevlerde temellenmeleridir. Öyleyse yönelimselliklerini yitirmiş gözükseler de ruh-halleri, heyecanlardan türemiş olmalarından ötürü, bir çeşit duygusal arkeoloji çalışması yardımıyla onlara esas teşkil eden yönelimsel edimlere, bu edimlerce sunulan anlamlı nesnelere ve düşünce içeriklerine *mantıken* geri döndürülebilir olmalıdır.

"Mantıken" dememin sebebi, duygusal arkeoloji çalışmasının psikolojik sınırlara toslama ihtimalidir. Örneğin hatırlama yeteneğinin dayattığı sınırlar bu türdendir. Hatırlama yeteneğinin sınırları yüzünden bazı ruh-hallerinin izini, onlara kaynaklık eden heyecan edimlerine dek *fiilen* sürmeye imkân yokmuş gibidir. Mesela çöküntü (depresyon) çeşitli türden negatif-değer-açınlayıcı heyecanların sık yinelenmesi neticesinde doğan bir duygu olduğundan bir ruh-hali diye adlandırılır. Çöküntünün hangi belli heyecanlardan kaynaklandığı artık neredeyse tamamen tanınmaz hale gelebilir ve çökkünlük (depresif mizaç) bir karakter özelliğine dönüşecek denli kişiye yerleşebilir. İkinci önemli nokta: Ruh-hallerinin *fiilen* yönelmişliklerini yitirmiş durumda yaşanmaları iki farklı yoruma açıktır; ya belli bir nesneye veya nesneler öbeğine özyapısı gereği doğrultulmuş bir bilinç ediminin noksanlığını vurgularız ya da böyle hedef alan bir bilinç ediminin noksanlığına rağmen bilinç halinin etraftaki her şeyi ayrım gözetmeden belli bir atmosferik duygunun

filtresinden geçirdiğini, nesnelerin üzerine genel bir ışık düşürdüğünü, onları deyim yerindeyse duyguların tonlarına boyadığını vurgularız. Görülüyor ki, ikinci yorumlama hattı, belli bir yönelmişlikten yoksun duygu halini *her şey hakkında* bir bilinç diye okumamamıza bir dereceye kadar izin verecektir.

Aralarındaki tüm benzerliklere rağmen duygulanım ile ruh-hali arasındaki temel farkı korumaya özen göstermek gerektiği kanısındayız. Bunun sebebini kısaca şöyle formüle edebiliriz: Deneyimlenen şeylerin tümünü ayrım gözetmeden belli bir duygusal ışık altında görünür kıldığından ruh-haline kimileyin "atmosferik duygu" adı verilir. Oysa duygulanımda duygu hali kendi dar doğrultusunu muhafaza ettiğinden, her şeye eşit oranda yansıyabilme özelliğinden mahrumdur. Mesela öfkelenmeye yatkın olduğumuz kişi gözümüzden uzaklaşınca duygulanım kaybolurken, öfke heyecanından türeyen bir ruh-hali bizde kalır ve bir süre boyunca *her şeyi* öfkeli bir atmosfer içerisinde deneyimlememize sebep olur. Öfke artık ön planda değilse de tüm deneyim alanına sirayet ederek belirsiz bir duygusal arka plan meydana getirir. Öte yandan, basit hissî duygular sınıfına mensup duyusal haz ve acıların, sadece anlık değil, kesintisiz bir süreklilik içinde yaşanabilmelerine karşın heyecan türündeki bir ruh-haline dönüşmeleri imkânsızdır. Stumpf'a göre ancak ve ancak bilişsel-entelektüel zihin etkinliklerinde (*intellektuelle Tätigkeiten*) temellenen bir edim-heyecan duygulanıma veya bir ruh-haline zemin teşkil edebilir.[57] Zonklayan ağrı vakalarında olduğu gibi bazen bir acının, acı kaynağından uzaklaşmamızdan sonra da aralıklı yankılar halinde sürmesine şahit olsak da bundan dolayı ona duygulanım veya ruh-hali adı verilemez. Gerçi Hollandalı fizyolog ve psikolog F.J.J. Buytendijk'in *De la douleur* (Acı Üzerine) adlı eserinde vurguladığı gibi, ağır seyreden kronik acılar insan hayatını duygulanımsal bir dönüşüme uğratabilir; örneğin kişiyi derin bir çöküntüye (depresyona) sürükleyebilir. Ama bu durumda bile kronik acı hissi ile ona bağlı depresyon birbirlerinden ayrı duygular biçiminde belirecektir.[58]

57 a.g.e., s. 4.

58 F.J.J. Buytendijk, *De la douleur*, çeviren A. Reiss, Paris: Presses Universitaires de France, 1951, s. 101.

Buraya dek söylenenlerden anlaşılacağı üzere, Stumpf'un çözümlemelerinde bilişsel ve duygulanımsal zihin alanı psişik işlevlerin iki ana türünden, yani algıları ve yargıları kapsayan entelektüel işlevler ile heyecanları ve arzuları kapsayan duygusal işlevlerden meydana gelir. Stumpf heyecanların bir yargı-içeriğine bağımlı olduğunu ısrarla vurgular. Fakat daha önce de belirttiğimiz gibi, bu tespite hemen yargıyı burada geniş anlamda kullandığını ekler. Zira gidimli (diskürsif) olmayan, dil-öncesi ve önerme-biçimli bir yapıdan yoksun basit yargılar da vardır. Bu geniş anlamdaki yargılar Stumpf'a göre "formüle edilmemiş" (*unformuliert*) ve örtük bir düşünme ediminden doğan "iradi olmayan" (*unwillkürliche*) yorumlamalara/alımlamalara tekabül eder.[59] Öyleyse bu "basit yargı etkinlikleri"nin (*elementare Urteilstätigkeiten*) ve onlarla yapıca benzeşen basit duygu etkinliklerinin hayvanlarda da mevcut olduğu önesürümü akla ters düşmez.[60] Nitekim hayvanlar da formüle edilmemiş düşünceleri, duyu verilerinin bilişsel yorumlanışlarını/alımlanışlarını ve onlarda temellenen heyecanları deneyimler.

III. Duygu hakkında eleştirel değerlendirmeler

Acaba bir duygunun yanlış veya doğru olduğu söylenebilir mi? Hangi duygu türünü dikkate aldığımıza göre bu soruya evet veya hayır cevabını verebiliriz. Mesela bilişsel zihin faaliyetlerinde temellenmeleri açısından heyecanlarımızın, doğruluk değeri taşıyabildikleri teslim edilmelidir. Bir heyecanın doğrulanması veya yanlışlanması ilke gereği daima mümkündür. Temellerinde yatan yargılar yanlış ise heyecanlara da yanlış denecektir. Daha önce kısaca değindiğimiz kıskançlık ve korku heyecanlarına tekrar bir göz atalım. Şayet kıskançlık duygusu iyi bulduğumuz bir şeyin bir başkasına ait olduğu inancında temelleniyorsa, bu yargının doğru olmadığı anlaşıldığı takdirde kıskanmak için hiçbir sebep kalmaz. Buna rağmen kıskançlık duygusundan bir kerede sıyrılamayabiliriz. Fakat bu durumda söz konusu olan bilişsel tara-

59 Carl Stumpf, *Gefühl und Gefühlsempfindung*, s. XIII ve 5.

60 a.g.e., s. XIII.

fını tamamen yitirmiş, gerekçelendirilemez bir duygu aktarımından (*Gefühlsübertragung*) öte bir şey değildir ve oldukça kısa ömürlüdür. Bir başka örnek, onu tehlikeli bulduğumuzdan ötürü köpekten duyduğumuz korkudur. Eğer köpeğin tehlike arz etmediği konusunda ikna edilmişsek, korkmak için de artık bir sebep kalmayacaktır.

Her ne kadar günümüzde bazı heyecanların "bilişsel olarak nüfuz edilemez" (*cognitively inpenetrable*) olduğu görüşü yaygınlık kazanmış olsa da hatalı yargılarımızın düzeltilmesi, çoğunlukla onlarda temellenen heyecanları da değişikliğe uğratır.[61] Öte yandan, bu değişiklik bizi yanlışlanmış duygunun etkisi altında bir müddet daha yaşamaktan alıkoymaz. Heyecanların yanlışlanabilir olduğu tespiti karşısında akla ilk şu soru gelir: Tıpkı yanıldığımı bilmeme rağmen bazı algı yanılsamalarını algısal bir geçerlilik taşıyor halde deneyimlemeye devam edebildiğim durumlarda olduğu gibi, başka bir deyişle, tıpkı algıdaki epistemik iddiayı çürütmenin algı içeriğinin mevcudiyetini etkilemediği durumlarda olduğu gibi, heyecandaki aksiyolojik iddianın çürütülmesine rağmen heyecanın duygusal mevcudiyetini sürdürmesinden söz etmek meşru olamaz mı acaba? Hayır, meşru olamaz! Algı ile duygu edimleri arasındaki benzeşimin sınırlarından dolayıdır bu. Algı edimlerinden farklı olarak duygu edimleri yanlışlanır yanlışlanmaz içerikçe dönüşüme uğramalıdır. Gene de aksiyolojik yanlışlanma karşısında inatla direnen duygular yok, demek değildir bu. Ama böyle durumların çözümlemesi duyguların yinelene yinelene kökleşmesi ve kör alışkanlıklara dönüşmesi temelinde yapılmalıdır. Sözgelimi bir ruh-hali kimi zaman onu üreten heyecan yanlış çıksa da sürebilen bir hal-heyecan değil midir? Elbette öyledir. Fakat bu türden bir duygunun aşama aşama geçirdiği dönüşümün yapısı dikkatle hesaba katılmalıdır. Duygular üstüne felsefe ve psikoloji literatüründe sık sık ruh-hallerini vücudumuzda hissettiğimiz duyu-

61 "Bilişsel nüfuz edilemezlik" (*cognitive inpenetrability*) mefhumu için bkz. Jerry Fodor, *The Modularity of Mind*, Cambridge Mass: MIT Press, 1983. Köpeğin tehlikeli olmadığına ne denli ikna olmuş olursam olayım, köpekten korkmaya devam ediyor olabilirim. Bilişsel nüfuz edilemezlik tezinin taraftarı bundan köpek korkusunun ona temel teşkil eden inancın yanlışlanmasıyla değiştirilemeyeceği sonucunu çıkarır. Burada yalnızca bu tezin gayet tartışmalı olduğunu belirtmekle yetinelim.

sal acılar ve hazlarla karıştırmaktan kaynaklanan bir kargaşa göze çarpar. Bu kargaşanın sebebi, ruh-halleriyle sık sık beraber-uyanan hissî duyguların varlığıdır. Hatta bazen basit yapıdaki hissî yüklülüğe semantik ve etik bir boyut kazandırabileceğimiz izlenimi veren bir iç içeliktir söz konusu olan. Bu izlenimin kesinlikle aldatıcı olduğunu düşünüyorum. Yanlışlanan bir edim-heyecan aksiyolojik geçerliliğini tamamen yitirse de duygulanımsal yükünü muhafaza etmek suretiyle anlık bir duygu olmaya son verip bir müddet daha geçerli kalacak bir ruh-haline dönüşebilir dönüşmesine ama aksiyolojik bir yanlışlamaya uğramamış bir edim-heyecanda kaynağını bulan bir ruh-haline kıyasla daha kısa-ömürlü olmak durumundadır. *Buna ilaveten,* ruh-hallerindeki sürekliliğe genelde bedensel hislerin eşlik ettiğine şahit oluruz. Kötü ruh-halinde geçen bir gün boyunca aynı zamanda yorgun ve hasta hissettiğimiz de olur. Ne var ki bu bedensel duyumlar, eşlik ettikleri ruh-hallerinde *temellenmezler.* Zira hissî duygulara/duygu duyumlarına has kurucu karakter özelliği, "temellenen" bilinç türleri arasında yer almayışlarıdır tam da. Bedensel duyumlarla eşkökenli basit tezahür duyguları daima bu bedensel duyumlarla kaynaşmıştır ve en az onlar kadar kaynak teşkil edici biçimde yaşanır.

Stumpf'a göre acı ile haz pekâlâ yanlış çıkabilir; duyusal haz veya acı sanrılarından (halisünasyonlarından) söz etmekte tuhaflık yoktur.[62] Zira Stumpf, hatırlanan bir diş ağrısının, yani kaynak teşkil eden geçmişteki diş ağrısının ikinci dereceden tezahürü olan salt bir temsilin fiilen hissedilen bir diş ağrısıyla karıştırılabileceği kanısındadır ki, bunun sebebi duyu içerikleri ile temsil içerikleri arasında tür değil, sadece derece farkı olduğuna inanmasıdır. Oysa Buytendijk'in de dikkati çektiği üzere, duyusal acı *bir tek fiilen ve pasif biçimde* yaşanabilmesinden ötürü asla *olduğu haliyle* hatırlanamaz veya hayal edilemez.[63] Stumpf'un "salt temsil" için kullandığı "hafıza-resmi" (*Gedächtnisbild*) ya da "hafıza-kalıntısı" (*Gedächtnisresidu*) gibi tabirler hâlâ deneysel psikolojinin teorik dogmalarıyla iş gördüğünü gözler önüne serer. Geldiğimiz noktada Stum-

62 Carl Stumpf, *Gefühl und Gefühlsempfindung*, s. 14, 76 ve 79.

63 F.J.J. Buytendijk, *De la douleur*, s. 100.

pf'un çözümlemelerinden kopmamız gerekti. Çünkü Stumpf ne derse desin, bize öyle geliyor ki, heyecan ve türevleri ile basit tezahür duyguları arasındaki en çarpıcı farklardan biri, heyecanların tam aksine, duyusal acıların ve hazların *ilk elde yaşandıkları haliyle* yanlış çıkmalarının imkânsız olmasıdır. Sözgelimi acı hissettiğimizde, hissettiğimizin acı değil de başka bir his olma ihtimali yoktur. Bunun sebebi, acı hissinin hissedilen acıya aşkın bir nesneyi belli bir cepheden, yani *kısmen* sunan bir algı gibi iş görmemesidir. Dolayısıyla acı hissettiğimiz sırada bir nesneyi doğru sunmakla veya bir nesne hakkında doğru bir yargıda bulunmakla ilgili epistemik sorunlar *henüz* gündeme gelmez.

IV. Hissî duyguların vücutta yer-tutması

Daha önce belirttiğimiz üzere, duygu duyumları/hissî duygular (*Gefühlsempfindungen/sinnliche Gefühle*) basit tezahür duygularıdır. Bu durum onları heyecanlardan özce farklı kılar. Ama tıpkı heyecanlar gibi hissî duygular da artı veya eksi (pozitif veya negatif) yüklü olabilen nitel bir karaktere sahiptir. Hissî duyguların pozitif yüklü olanlarına haz, negatif yüklü olanlarına acı denir ve tüm duyusal hazları bir öbeğe, tüm duyusal acıları bir diğer öbeğe toplamaya izin veren bu iki kutba iki farklı nitelik karşılık gelir. Bununla birlikte, acı ve haz hislerini bileşenleri olarak içeren deneyimler sadece ve sadece bu nitel yükten ibaret olmadıklarından, aynı ortak acı niteliğine sahip deneyimleri farklılaştıran sayısız başka etmenden söz etmenin gerektiği asla unutulmamalıdır. Fakat ne olursa olsun, tüm fiziksel acıların (veya hazların) çeşitliliklerine rağmen sabit bir nitel özelliği bir dereceye kadar ortaklaşa taşıdıklarını kabul etmek makul gözükmektedir. Dahası, acı (veya haz) çeşitlerini bir "tür birliği" altında bağlayan karakteristik özellikler onları aynı zamanda keder (veya neşe) duygulanımlarından kökten ayırt eder. Hissî duyguları heyecanlardan ayıran iki karakter özelliğini şöyle sıralayabiliriz: 1. Heyecanların vücutta kesinlikle yer-tutmamalarına (lokalleşmemelerine) karşın hissî duygular her zaman vücutta yer-tutar (lokalleşir).[64] 2. Heyecanlar

64 Carl Stumpf, *Gefühl und Gefühlsempfindung*, s. XII.

yönelimsel olduklarından nesneler veya olgu-bağlaşımları *hakkındadır*. Oysa hissî duygular yönelimsel olmadıklarından herhangi bir doğrultuları yoktur. Bu iki temel ayrımdan çıkarmamız gereken en önemli sonuç hissî duygulara/duygu duyumlarına özgü bedensel lokalizasyonu nasıl anlamak gerektiğiyle ilgilidir: *Duyusal acının ve hazzın bir beden uzvunda yer-tutmasına bir çeşit algı muamelesi yapılamaz.* Acı veya haz hislerinin bir beden uzvunda yer-tutmaları o uzuv *hakkında* olmaları demek değildir. Tüm bedensel duyumlar gibi acı ve haz hissi de ancak ve ancak onlara dikkatimizi yönelttiğimiz andan itibaren bedenin belli kısımlarıyla doğrudan ilgili bir algıya konu olabilir. Oysa dikkati üstlerine çekebilmeleri için *öncelikle* yaşanmaları gereken duyu ve duygu duyumlarına özgü zımni bilinçlilikte hedefleyici bir yönelmişlikten eser yoktur.[65]

Ne var ki gayri-yönelimsel duyusal acının ve hazzın lokalizasyonuyla ilgili çıkardığımız bu sonucu Stumpf'un ne dereceye kadar açıkça üstlenebileceğini söylemek güçtür. Bunun sebebi, ele aldığımız üç makalede Brentano'nun bazı görüşlerini eleştiriyor olmasına karşın Stumpf'un, hocasından tamamen kopmamasıdır. Stumpf lokalizasyonun iki düzeyini ayırt eder: i- Dış lokalizasyon: Görme ve işitme gibi "uzaktan" duyularda renkler ve sesler, algılayan kişinin çevresinde bir yer işgal eder. ii- Bedensel lokalizasyon: Dokunma, tatma ve koklama gibi "yakından" duyularda duyu içerikleri onları hisseden kişinin bedeninde yer-tutar. Stumpf bedensel lokalizasyonun da iki çeşidinden söz eder: 1. belirsiz lokalizasyon (*unbestimmte Lokalization*) veya yayılım (*Ausb-*

65 Belirtelim ki dikkat ile bilinçlilik arasındaki ayrım apayrı dönemlerden sayısız felsefeciden destek gören bir ayrımdır. Örneğin John Searle'ün *Zihnin Yeniden Keşfi* (*The Rediscovery of the Mind*) adlı eserindeki şu satırlara bir göz atın: "Şu âna gelinceye dek [...] sandalyeye yasladığım sırtımdaki hisse, ayakkabılarımın sıkılığına dikkatimi yöneltmemiştim [...] Gene de tüm bu fenomenler bilinçli farkındalığımın bir parçasını oluşturur." John Searle, *The Rediscovery of the Mind*, Cambridge Mass.: MIT Press, 1992, ss. 137-138. Searle'den yaptığımız alıntıda görüldüğü gibi, dikkat-öncesi bilinçlilik için Anglosakson felsefede "farkındalık" (*awareness*) sözcüğünün kullanılması oldukça yaygındır. "Farkında olmak" için deneyime girenin ayırt edilir bir fark yaratacak biçimde öne çıkması ve belli bir nesne kategorisi altında kavranması gerekmez. Hiçbir ayırt edilir fark, deneyimde dikkati çekme ve idrak edilme ayrıcalığına mazhar olmasa dahi bilinç farkındalığını muhafaza edebilir. Bu anlamda farkındalığın alanı düşünülenden daha geniştir.

reitung). 2. Belirli lokalizasyon (*bestimmte Lokalization*).[66] Stumpf şu noktada haklıdır: Belirli lokalizasyonda duyu içeriğinin vücutta tuttuğu yer hakkında daima yanılma payı vardır, çünkü duyu içeriğinin belirli lokalizasyonu, etkilenen uzvun algısı yoluyla gerçekleşir.[67] Oysa Stumpf'un sandığının aksine, sıra, belirsiz lokalizasyona geldiğinde bu türden bir uzuv algısını varsaymak için hiçbir sebep yokmuş gibi durmaktadır, ki bu da belirsiz lokalizasyona doğruluk değeri atamamıza engel olur.

V. Hissî duygulara yönelik üç görüş

Stumpf analizlerinin bir kısmını kendisinin "gayri-yönelimsel duyu içerikleri" olarak kabul ettiği hissî duygulara yönelik üç farklı görüşü gözden geçirmeye ayırır. İlk iki görüşü eleştirip reddederken üçüncü görüşü benimser. Fakat bunu yaparken eleştirdiği iki görüşün nerede başarılı olduğunu ve nerede tökezlediğini göstermeye uğraşır:

1. Görüş: "*Hissî duygular duyuların öznitelikleridir.*" Bu görüşe göre duyu verilerinin öznitelikleri (*Attribute*) şöyle sıralanır: 1. *yeğinlik* 2. *nitelik* 3. *süre* 4. *duygu tonu* (Gefühlston). Nitelik ile duygu tonunu birbirinden ayırt eden bu yaklaşımda bir duyu verisi acılık niteliğine sahip olabilse de acı deneyimine özgü negatif yük, duygu tonu başlığı altında acılık niteliğinden bağımsızlaştırılmıştır. Gelgelelim duyu verisine atfedilen acılık niteliği ile duygu tonu hakikaten ayrı şeyler midir? Negatif yükü olmayan bir acılıktan söz edilebilir mi? Başka türlü söylenirse, acı vermeyen bir acı mümkün müdür? Stumpf'un bu sorulara cevabı olumsuzdur. Acı niteliği ona "eklenen" bir etmen sayesinde acılığını kazanmaz: "Acılık acının ta kendisine aittir, bu onun meşru özelliğidir. Ve inanıyorum ki en titiz psikoloji bile bunu değiştiremez."[68] Stumpf'a göre, acılık niteliği ile bir duyu verisine atfedilen negatif yük birbirlerinden ayrı öznitelikler olamaz.[69] İkinci ve daha çarpıcı

66 Carl Stumpf, *Gefühl und Gefühlsempfindung*, s. 67.

67 a.g.e., s. 66.

68 a.g.e., s. 72.

69 a.g.e., s. 56.

bir eleştiri sunan ve Stumpf'un Würzbug Üniversitesi'nde kendi ekolünü kurmuş psikolog Oswald Külpe'den ödünç aldığı bir argüman ise şudur: Hissî duygular duyu verilerinin bir özniteliğine indirgenemez, zira bu hissî duyguların da kendilerine ait öznitelikleri vardır. Şayet bu indirgeme doğru olsaydı, hissî duygu duyu verisi bütününe ait bir "kısmi içerik", bir soyut moment muamelesi göreceğinden, tezahürleri hissî duygular olmadan yaşamak imkânsızlaşacaktı. Nitekim özniteliklerinden biri ortadan kalktığında duyum da ortadan kalkmak zorundadır. Tersinden söylersek, bir duyumun her belirişinde tüm öznitelikleri de belirmelidir.[70] Oysa hissî duygular kesinlikle duyu verilerinin öznitelikleri olamaz, *çünkü duyu verilerinden bağımsız yaşanabilirler*; bunu ispat eden şey hissî duyguların kendi özniteliklerine sahip olmalarıdır ki, bu durumda özniteliklerin özniteliklerinden söz etmek son derece lüzumsuz hale gelecektir. Nasıl ki duyu verileri için bir yeğinlik, bir nitelik, bir süre varsa, hissî duygular için de duyu verilerininkinden ayrı bir yeğinlik, bir nitelik, bir süre vardır.[71] Dolayısıyla, bu argüman ışığında iki tür yeğinlik ayırt edilmelidir: i- Hissî duyumların yeğinliği. ii- Duygusal duyumların yeğinliği. Demek ki yeğinlik, şiddeti hafif bir duyu verisi duygusal düzlemde derecesi büyük bir negatif veya pozitif yük eşliğinde belirebilir. Bazı durumlarda iki yeğinlik türü arasında bağdaşmazlıkların nasıl doğabildiğini anlaşılır kılabilmemizi sağlar bu. Mesela şiddeti son derece hafif bir tensel temas son derece büyük bir duyusal haz uyandırabilir. Ya da tersine tensel temasın şiddetindeki artış hazzın azalmasına neden olabilir.[72] Ayrıca şayet hissî duygular duyu verilerinin bir özniteliği olsaydı, hissî duygular olmadan duyu verilerini yaşamaya imkân olmazdı. Halbuki bu durum pekâlâ imkân dahilindedir. Demek ki hissî duygulara duyu verilerinin bir özniteliği muamelesi yapılamaz.

70 Edward B. Titchener, *Lectures on the Elementary Psyschology of Feeling and Attention*, ss. 8-9.

71 Carl Stumpf, *Gefühl und Gefühlsempfindung*, s. 58.

72 Henry Sidgwick, *The Methods of Ethics*, Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1981, s. 94. Ayrıca bkz. Aaron Ben-Ze'ev, "The Affective Realm", *New Ideas in Psychology*, 15, 1997, ss. 247-259 ve Aaron Ben-Ze'ev, "Emotional Intensity", *Theory & Psychology*, 6, 1996, ss. 509-553.

2. Görüş: "*Hissî duygular psişik haller ya da işlevlerdir/tavırlardır.*" Bu görüş Stumpf'a göre heyecan ile basit duygu ayrımını hiçe sayar. Ortak bir cins altında toplanamaz çeşitli duyguları yönelimsel duygular başlığı altına yerleştirir. Bu görüş, herhangi bir yönelme işlevi veya tavır alma olmasaydı, duyu verilerinin kayıtsızca yaşanmaya yazgılı olacağını savunur. Oysa Stumpf bu saptamanın doğru olmadığı kanısındadır.[73] Her ne kadar hissî duygular ve heyecanlar genellikle birlikte belirse de heyecanlar hissî duyguların eşliği olmadan yaşanabilir. Stumpf'un bu konudaki ifadeleri açık ve nettir: "Neredeyse hiç hissî duygu ihtiva etmeyen duygulanımların mevcudiyetini de [...] ilkece mümkün kabul ediyorum."[74] Ya da tersinden söylersek: "Tüm heyecanlar kalksaydı bile geriye gene de kendine yeter [*wohlausgebildet*] bir acı kalırdı."[75] Bu imkândan söz ederken Stumpf bir kez daha heyecanların aksine hissî duyguların yönelimsel olmadığının altını çizme gereği duyar ve şu örneği verir: Elimiz ocağa değdiği ve sıcaklık canımızı yaktığı zaman öncelikle nahoşluk hissi *doğrudan* sıcaklık hissiyle *beraber belirir.* Bu his ancak *dolaylı olarak,* yani duyu verileri belli bir yorumlamaya/alımlamaya tâbi olduğu ölçüde ocakla ilişkilidir. Mahut yorumlama/alımlama yoluyla sıcaklığın nahoşluğu, "ocağın sıcaklığının nahoşluğu" biçimini alır. Nihayet nahoşluk hissi ise daha sonra yönelimsel bir duygu edimi olan ıstırabın (*Leiden*) nesnesi haline getirilebilir, fakat bu zorunlu değildir.[76] Ayrıca Stumpf belli koşullar altında hazdan ıstırap veya keder, acıdan ise keyif veya neşe duymamızın mümkün olduğuna dikkati çekmeyi ihmal etmez.[77] Dolayısıyla, elimizde yer-tutan duygu duyumu el bölgesine (mesela parmak ucuna) ya da eşlik ettiği sıcaklık hissine veyahut da acının dolaylı kaynağı olan nesneye (ocağa) yönelmişliği varsayan bir edim-heyecan değildir.[78] Aynı sebepten ötürü,

73 Stumpf'un hocası Brentano da bu hatayı işleyenler arasındadır. Bkz. Carl Stumpf, *Gefühl und Gefühlsempfindung*, s. 59.

74 a.g.e., s. 61.

75 a.g.e., s. 70.

76 a.g.e., s. 63.

77 a.g.e., s. 114.

78 a.g.e., s. 63.

acı hissini bir edim-heyecanda temelini bulan bir hal-heyecan yerine koymak da imkânsızdır. Burada söz konusu olan daha ziyade bir duygu duyumunun dolaysız yaşantısıdır.

3. Görüş: "*Hissî duygular duyu verileriyle eşdüzeyde olsalar da onlardan ayrılan duyumlardır.*" Stumpf'un kendine mal edeceği görüştür bu. Stumpf benimsediği konumu şöyle ifade eder: "Heyecanlar ve duyu verileri türdeş değildir. Ama hissî duygular ve heyecanlar da türdeş değildir."[79] Gene de hakikat şu ki, duyusal acıları ve hazları çoğunlukla gündelik hayatta onlara eklenen dezideratif-konatif bir duygusal tavırla (*gemütliche Stellungnahme*) beraber deneyimleriz. Stumpf nezdinde aktif duygusal tavırlar iki sınıfa ayrılır: 1. Tasdik (*Annehmen*) ya da ret (*Abnehmen*) 2. Arama (*Suchen)* ya da kaçınma (*Fliehen*).[80] İkinci tavır sınıfındaki kutuplaşma ilk tavır sınıfındaki kutuplaşmanın yatkınlığa dönüşmesiyle oluşur. Böylelikle tasdiklemeye alıştığımız şeyler gitgide kendiliğinden aranır hale gelir. Reddetmeye alıştığımız şeylerse gitgide kendiliğinden kaçınılır hale gelir. Gelgelelim, her ne kadar beraber deneyimlenmeleri âdet olsa da hissî duygular ve heyecan türünden duygusal tavırlar birbirlerinden ayrı tutulmalıdır. Sözgelimi *haz bir tasdik, acı bir ret değildir.* Stumpf, Kant'ın *Antropoloji*'sinden bir alıntı verip alıntıda savunulan fikri eleştirir. Kant söz konusu paragrafta şöyle yazmaktadır: "Beni dolaysızca (duyu yoluyla) durumumu terk etmeye iten şey nahoş, dolaysızca durumumu korumaya iten şey hoştur."[81] Kant'a karşı Stumpf acı hissetmenin acıdan kaçınmayı istemekle özdeş olmadığını ileri sürer. Tam tersine, böyle bir isteğin ortaya çıkma koşulu acı hissinin yaşanmasıdır. Dahası, acı hissinin yaşanmasının bizi ille de her zaman ondan kaçınmaya güdülemesine bir zorunluluk atfedilemez. Zira genelde acıya ondan kaçınma tavrı eşlik etse de bu tavrın tamamen karşıtı bir tavra dönüşmesi, ama bununla birlikte acının "acılık" niteliğinin hiç değişmemesi deneyimlenebilir bir imkândır. Stumpf'un

79 a.g.e., s. 60.

80 a.g.e., s. 69.

81 Immanuel Kant, *Antropologie in pragmatischer Hinsicht*, Stuttgart: Reclam, 2008, ss. 166-167.

kendi sözleriyle: "Fakat haz, tasdikleme; acı, reddetme değildir [...] Acının reddetmeyle, hazzın tasdiklemeyle bağlantısı bizim için kendiliğinden açık bir bilgi teşkil etmez."[82]

VI. Stumpf'un psikovitalizmi ve bütüncül durumun önceliği

Stumpf'la ilgili açıklamalarımızı sonlandırmadan önce son bir meseleyi eleştirel bir gözle değerlendirmek istiyorum. Bu mesele Stumpf'un şimdiye dek değinmediğimiz "psikovitalizm" (*Psychovitalismus*) anlayışıyla ve "bütüncül (zihinsel) durum" (*Gesamtzustand*) ile "bütüncül durumun bileşenleri" (*Bestandteile*) arasında yaptığı ayrımla ilgilidir.[83] Psikovitalist bir çerçeveye yerleştirilir yerleştirilmez Stumpf'un duygu çözümlemeleri daha önce izledikleri yönü değiştirmeye başlar.

Gündelik hayatta geçerli olduğu haliyle psişik işlevler ile tezahürlerden oluşan bütüne Stumpf "bütüncül durum" adını verir ve bu terimin biri dar, diğeri geniş anlamdaki iki kullanımını ayırt eder. Dar anlamda ele alındığında "bütüncül durum" terimi ağırlıklı olarak entelektüel ve duygusal işlevlerce belirlenir. Zira

> gündelik deneyimden biliriz ki yaklaşma meyli ile uzaklaşma meyli, pozitif arzu ile negatif arzu ve değişmez bir sağlam irade, onlara "görüsel temel" (*Anschauungsgrundlage*) temin eden tezahürlerin bilinçte hatırı sayılır derecede değişmesine karşın nesne doğrultularını muhafaza edebilir.[84]

Öte yandan, geniş anlamda ele alındığında "bütüncül durum" teriminin kapsamı hissî duygulara dek genişler. Söz konusu genişlemenin gündelik hayata nasıl yansıdığına göz attığımızda meselenin ne açıdan dikkate değer olduğu hemen kendini belli eder. Stumpf'a göre gündelik dildeki ifadelerimizde

82 Carl Stumpf, *Gefühl und Gefühlsempfindung*, s. 69.

83 Carl Stumpf, "Selbstdarstellung", s. 38 ve Carl Stumpf, *Gefühl und Gefühlsempfindung*, s. XI.

84 Carl Stumpf, *Erscheinungen und psychische Funktionen*, s. 37.

heyecanlar ile hissî duygular birbirlerinden seçik biçimde ayırt edilmiş değildir. Bu bulanıklık iki türlü karşımıza çıkar: 1. Bir başkasıyla sohbetimizde ona geçen gün karşımıza çıkmış olan köpeğin bizi nasıl korkuttuğundan söz ederken, sadece bir heyecanı değil, onunla kaynaşık yaşanmış hissî duyguları ve organik duyumları da kuşatan bütüncül deneyimimizi nakletmeyi isteriz. 2. Ya da birine dişimizin ağrıdığını söylediğimiz zaman bununla sadece bir hissî duyguyu değil, onunla kaynaşık negatif heyecanı da beyan etmiş olmayı isteriz. Buradan anlaşılacağı üzere, Stumpf'un gözünde gündelik hayatta kullandığımız ve bir anlam ifade eden "acı" sözcüğü bütüncül bir zihin durumuna karşılık gelirken, "duyum olarak acı" bu bütüncül durumun bileşenlerinden sadece birini meydana getirir.[85] Gelgelelim, bütüncül durumun bileşenleri soyut momentlerden ibaret değildir, çünkü her bütüncül durum kompleks bir yapı taşır.[86]

Stumpf için acı duyumunun sadece bir bileşenini oluşturduğu bütüncül bir zihin durumunu dile getiren gündelik acı ifadelerinin "anlamı" (*Bedeutung*) dikkate alındığında hissî duygular sürekli psişik işlevlerle, en başta da dürtülerle iç içe örülü gibi durmaktadır.[87] Stumpf bu tespitten hareketle "psikovitalizm" diye adlandırdığı bir konumu desteklemeye koyulur. Psikovitalist yaklaşım hissî duygulara kendileri itibariyle olmasa bile parçası oldukları bütüncül zihin durumu itibariyle teleolojik-biyolojik bir işlev atfetmekten ileri gelir. Fakat bunu gayri-yönelimsel hissî duyguları aktif duyguların yöneldikleri birer nesneye, örneğin bedenimiz için zararlı (kötü) veya faydalı (iyi) diye yorumladığımız etkiler (*Einwirkungen*) olarak acı-nesneye ve haz-nesneye çevirmek ve böylece de onları kaynak teşkil edici verilmişliklerinden uzaklaştırmak pahasına yapar.[88] Stumpf bu türden bir teleolojik açıklamanın apaçık biçimde kanıtlanabilir olmadığını baştan kabul etse de gene de böyle bir açık-

85 Carl Stumpf, *Gefühl und Gefühlsempfindung*, s. XI.

86 a.g.e., s. 60.

87 Carl Stumpf, "Selbstdarstellung", s. 46.

88 Carl Stumpf, *Gefühl und Gefühlsempfindung*, s. 65.

lamanın kullanışlı ve verimli olacağı görüşündedir.[89] Ne var ki, bu noktada Stumpf'un çözümlemelerinde ciddi bir gerilimle karşı karşıya geliriz. Bir yandan, acı hissi ile acıdan kaçınma arzusu arasında hiçbir özsel bağın olmadığı söylenir, hatta acıdan kaçınmak yerine onun peşine düşmek gayet mümkün gibidir, öte yandan meseleye bütüncül zihin durumu itibariyle bakınca acı ile acıdan kaçınma arasında apaçık değilse bile farz edilmesi *kullanışlı* bir teleolojik yasalılığa rastlanır.[90] Bu durumsa haz ve acı hislerine "vital değerler" gözüyle bakmaya izin verir gibidir.[91] Fakat varılan sonucun ağır bir bedeli olduğunun tekrar altını çizelim: *Dürtüler onları peşine düşülen veya kaçınılan birer amaç-nesneye dönüştürmediği takdirde hissî duygulardan birer vital değer diye söz etmek imkânsızdır ve bu dönüştürme yapılır yapılmaz artık hissî duygular kaynak teşkil edici hallerini yitirmiş olur.*

Bitirirken, kendi tespitlerimiz ile Stumpf'un düşünceleri arasındaki mesafeyi koruyabilmek adına yazıda Stumpf'tan ayrıldığımız noktaları hatırlatmak istiyorum: 1. Titchener'le hemfikir olup Stumpf'un işitme duyusuna verili bir uzaysallık olduğu görüşüne şüpheyle yaklaştık. 2. Buytendijk'le hemfikir olup hissî duyguların hatırlanamayacağını veya hayal edilemeyeceğini, sadece şimdide fiilen yaşanabileceklerini, bu yüzden de Stumpf'un sandığının aksine, bir duyusal haz/duyusal acı yanılsamasından bahsetmenin mümkün olmadığını savunduk. Yanlış acılardan veya hatalı hazlardan söz etmenin imkânsız olmasının bir başka sebebi de bu yaşantıların epistemik veya aksiyolojik bir iddiadan yoksun olmaları ve herhangi bir aşkın nesneye yönelmemeleridir. 3. Stumpf'un psikovitalist yaklaşımının kendi duygu teorisinin özgünlüğünü baltalayıcı teleolojik ve işlevselci bir eğilim taşıdığını ileri sürdük ve bütüncül zihinsel durumun gündelik hayatta belirleyici olduğuna yönelik inancı yüzünden Stumpf'un hissî duyguların kaynak teşkil edici verilmişliğine adil davranmadığını vurguladık.

89 Carl Stumpf, *Zur Einteilung der Wissenschaften*, ss. 19-20.

90 Carl Stumpf, *Gefühl und Gefühlsempfindung*, s. X.

91 a.g.e., ss. 66-67.

Kaynakça

Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, çeviren U. Wolf, Hamburg: Rowohlt Verlag GmbH., 2011.

Ben-Ze'ev, Aaron. "Emotional Intensity", *Theory & Psychology*, 6, 1996, ss. 509-553.

Ben-Ze'ev, Aaron. "The Affective Realm", *New Ideas in Psychology*, 15, 1997, ss. 247-259.

Buytendijk, F.J.J., *De la douleur*, çeviren A. Reiss, Paris: Presses Universitaires de France, 1951.

Deigh, John, "Cognitivism in the Theory of Emotions", *Ethics*, Vol. 104, No. 4, 1994, ss. 824-854.

Fodor, Jerry, *The Modularity of Mind*, Cambridge Mass.: MIT Press, 1983.

Kant, Immanuel, *Antropologie in pragmatischer Hinsicht*, Stuttgart: Reclam, 2008.

Mach, Ernst, *Die Analyse der Empfindungen und das Verhältnis des Physischen zum Psychischen*, Neunte Auflage, Jena: Verlag von Gustav Fischer, 1922.

McGinn, Colin, *The Character of Mind*, Oxford: Oxford University Press, 1997.

Rorty, Richard, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Oxford: Basil Blackwell, 1980.

Rosenthal, David, "Identity Theories", S. Guttenplan (ed.), *A Companion to the Philosophy of Mind* içinde, Oxford: Blackwell, 1994.

Searle, John, *The Rediscovery of the Mind*, Cambridge Mass.: MIT Press, 1992.

Searle, John, *Intentionality*, Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

Sidgwick, Henry, *The Methods of Ethics*, Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1981.

Stumpf, Carl, *Über den psychologischen Ursprung der Raumvorstellung*, Leibzig: S. Hirzel, 1873.

Stumpf, Carl, *Tonpsychologie*, Bd. I, Leibzig: S. Hirzel, 1883.

Stumpf, Carl, *Erscheinungen und psychische Funktionen*, Berlin: Verlag der königlichen preussen Akademie der Wissenschaften, 1906.

Stumpf, Carl, *Zur Einteilung der Wissenschaften*, Berlin: Verlag der königlichen preussen Akademie der Wissenschaften, 1906.

Stumpf, Carl, "Selbstdarstellung", Raymund Schmidt (ed.), *"Philosophie der Gegenwart* içinde, Leibzig: Felix Meiner, 1924.

Stumpf, Carl, *Gefühl und Gefühlsempfindung*, Leibzig: Verlag von Johann Ambrosius Barth, 1928.

Stumpf, Carl, *Erkenntnislehre*, Vol. 1, Leibzig: Johann Ambrosius Barth, 1939.

Titchener, E.B., *Lectures on the Elementary Psyschology of Feeling and Attention*, New York: The Macmillan Company, 1908.

Utitz, Emil, *Die Funktionsfreuden im Ästhetischen Verhalten*, Halle: Verlag von Max Niemeyer, 1911.

Phainomena

Yıl: 1 | Sayı: 2 | Mayıs - Ağustos 2020 | ISSN 2687-4865

Bilinç Problemi

Bu sayıda...

Riccardo Manzotti Relative Existence and Experience

Mehmet Barış Albayrak Hölderlin ve Novalis'in Bilincin Refleksiyonu Eleştirisi

Thomas Nagel Yarasa Olmak Nasıl Bir Şeydir?

Diler Ezgi Tarhan Husserl Fenomenolojisi ve Fenomenolojik Psikoterapi Üzerine

David Chalmers Bilinç Problemiyle Yüzleşmek

Zeynep Zafer Esenyel Bilincin Vücut Bulma Fenomeni Olarak Konumlandırılması: Husserlci Bir Bakış

Erhan Demircioğlu Interview with David Papineau

Çağlar Koç Carl Stumpf'un Felsefesi ve Duygu Hakkındaki Analizleri: Eleştirel Bir Bakış